A. R.

Radcliffe-Brown

Estructura y función en la sociedad primitiva

PLANETA-AGOSTINI

Dirección editorial: R. B. A. Proyectos Editoriales, S. A.

Título original: Structure and Function in primitive society
Traducción de Ángela Pérez

© Routledge & Kegan Paul, Londres, 1969
© Edicions 62, S. A.
© Editorial Planeta-De Agostini, S. A., 1986, para la presente edición
Aribau, 185, 1.º - 08021 Barcelona (España)
Traducción cedida por Edicions 62, S. A.
Diseño de colección: Hans Romberg
Primera edición en esta colección, marzo de 1986
Depósito legal: B. 5395/1986
ISBN 84-395-0151-X
Printed in Spain - Impreso en España
Distribución: R. B. A. Promotora de Ediciones, S. A.
Travesera de Gracia, 56, ático 1.ª. 08006 Barcelona.
Teléfonos (93) 200 80 45 - 200 81 89
Imprime: Cayfosa, Sta. Perpètua de Mogoda, Barcelona

Índice

INTRODUCCIÓN I
Cronología VII
Bibliografía IX

ESTRUCTURA Y FUNCIÓN EN LA SOCIEDAD PRIMITIVA

Prólogo 7

Introducción 9

I. El hermano de la madre en Africa del Sur 25
II. Sucesión patrilineal y sucesión matrilineal 43
III. Estudio de los sistemas de parentesco 63
IV Sobre las relaciones burlescas 107
V Nota adicional sobre las relaciones burlescas 123
VI. La teoría sociológica del totemismo 135
VII. Tabú 153
VIII. Religión y sociedad 175
IX. El concepto de función en la ciencia social 203
X. Estructura social 215
XI. Sanciones sociales 233
XII Derecho primitivo 241

Introduccion

Alfred Reginald Radcliffe-Brown es uno de los más importantes antropólogos del presente siglo. La cualidad innovadora de sus investigaciones de campo, la altura y el rigor de sus ensayos metodológicos y el magisterio que ejerció a lo largo de muchos años de actividad docente configuran la magnitud de una aportación imprescindible en el proceso —tan reciente, desde un punto de vista histórico— de constitución de la antropología como ciencia.

Del magisterio de Radcliffe-Brown, ejercido en Gran Bretaña, Estados Unidos, Australia y Sudáfrica, fundamentalmente, baste decir que es semejante al que desempeñaron Franz Boas y Marcel Mauss —el primero en Norteamérica y el segundo en Francia—. Se trata de una labor fundacional en los tres casos, que ha tenido por resultado la formación de tres de las más vigorosas escuelas antropológicas contemporáneas.

Por lo que hace a la influencia de Radcliffe-Brown, es necesario decir que ha sido considerable en cantidad y en calidad. Para muchos, el antropólogo británico es un directo precursor del estructuralismo de la escuela francesa de Lévi-Strauss —lo cual, de por sí, habla de la pureza teórica de buena parte de la obra de Radcliffe-Brown—. Para otros, este nombre es inseparable de la difusión que en Gran Bretaña, en Estados Unidos y en general en el mundo anglosajón han tenido las doctrinas de la sociología positivista francesa, en particular las de Durkheim.

Pero donde la influencia del magisterio de Radcliffe-Brown aparece como determinante es en la escuela británica de antropología social. Los nombres de E. E. Evans-Pritchard, D. Forde, F. Eggan, M. Fortes, S. F. Nadel y L. Mair, entre muchos otros, están directamente ligados a las enseñanzas de Radcliffe-Brown, así como las investigaciones que la mencionada escuela británica ha llevado a cabo en el campo de los sistemas de parentesco (a este respecto conviene señalar el volumen colectivo *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio,* editado por Radcliffe-Brown,

en colaboración con D. Forde), el totemismo, la religión, la magia y el derecho en las sociedades primitivas. Por no hablar de las investigaciones en el importante campo de las primitivas formas de organización política, que ya en 1940 salieron a la luz en los *Sistemas políticos africanos* de M. Fortes y Evans-Pritchard.

En el debate, ya clásico, que los antropólogos han mantenido entre «cultura» y «sociedad» —¿es la primera la que subsume en su totalidad la estructura social o, por el contrario, ella misma no es más que una expresión de dicha estructura?—, Radcliffe-Brown se inclinó decididamente desde un principio hacia las posiciones sociológicas. Su punto de partida fue la concepción durkheimiana de que los hechos sociales constituyen modalidades de acción, de pensamiento y de sentimiento totalmente externas al individuo y, al mismo tiempo, dotadas de una fuerza de coerción tal que se imponen a la conciencia del individuo.

En consecuencia, el antropólogo británico desdeñó una idea que hacia los años veinte empezaba a abrirse paso de la mano de W. H. R. Rivers y otros: la de que era necesario en antropología estudiar el comportamiento individual, acogiéndose a los métodos de investigación psicoanalíticos. Como es sabido, esta vía metodológica está presente en la moderna antropología cultural, y se ha implantado eficazmente en Norteamérica en escuelas cuyo objeto de investigación es el de «cultura y personalidad».

La antropología social británica, por el contrario, influenciada por Radcliffe-Brown, se ha movido y se mueve en una dirección sociológica. En esta dirección sociológica es patente también el ahistoricismo. La explicación histórica de un hecho social, como mucho, dice que aconteció en tal momento y que fue consecuencia de otro hecho social anterior. Pero no da cuenta verdaderamente de la causalidad que lo ha producido. Para ello es necesaria una explicación *funcional,* en el sentido durkheimiano del término.

Conviene precisar, no obstante, que en el problema de la reconstrucción histórica Radcliffe-Brown no adoptó una posición extrema, similar a la del contemporáneo estructuralismo francés. El énfasis puesto en la explicación funcional no era incompatible, para el antropólogo británico, con la investigación del pasado de una sociedad primitiva, siempre y cuando hubiera posibilidad material de llevarla a cabo. La correcta comprensión del desarrollo de la sociedad humana sólo puede conseguirse mediante «un estudio unificado y organizado en el que se combinen las investigaciones históricas y sociológicas»

Esta distinción entre lo sincrónico y lo diacrónico se enmarca

en la conceptualización, mucho más amplia, que Radcliffe-Brown hizo de las diferentes disciplinas que abarca el término genérico de «antropología». En realidad, los estudios diacrónicos, en tanto que reconstrucciones históricas del pasado de los pueblos primitivos, entran dentro de la competencia de la etnología. Ésta, que va más allá de la simple descripción etnográfica, establece clasificaciones de las características raciales y culturales de los pueblos y utiliza un método comparativo que agrupa semejanzas y anota diferencias entre los distintos rasgos observados. La etnología cuenta con dos ramas: la arqueología prehistórica y la lingüística, ciencias que le son imprescindibles para la investigación del pasado y para la clasificación de rasgos culturales.

Ahora bien, el término «antropología» abarca igualmente a otras dos ciencias. Según la conceptualización de Radcliffe-Brown, éstas son la antropología física y la *antropología social.* La primera pertenece al ámbito de las ciencias biológicas; la segunda, al de la sociología, pues utiliza «el conocimiento sobre las sociedades primitivas para establecer generalizaciones válidas y significativas sobre los fenómenos sociales».

La antropología social, tal como es definida por Radcliffe-Brown, debe entenderse «como la investigación de la naturaleza de la sociedad humana por medio de la comparación sistemática de sociedades de tipos diversos, prestando atención particular a las formas más simples de las sociedades de los pueblos primitivos, salvajes o prealfabetos». En este sentido, la antropología social debe ser entendida también como «sociología comparativa». Su método es idéntico al de las ciencias naturales, es decir que se basa en una observación experimental para establecer generalizaciones inductivas. Tal observación empírica está guiada por conceptos generales. Así, «la tarea de la sociología comparativa, como la de toda ciencia experimental, es la de crear los adecuados conceptos analíticos en cuyos términos hacemos generalizaciones, y que, una vez suficientemente comprobados por sistemáticas observaciones de los fenómenos, pueden ser establecidos como probables».

Los dos conceptos analíticos de mayor trascendencia elaborados por Radcliffe-Brown son los de *estructura* y *función;* el primero hace referencia a la «morfología» de una sociedad; el segundo a su «fisiología». De la riqueza operativa de ambos, basta indicar que se han convertido en el marco de articulación de las investigaciones de campo de la antropología social británica. Y,

asimismo, que han dado título a la presente obra, una de la más importantes de cuantas escribió Radcliffe-Brown.

En realidad, la producción literaria de este gran antropólogo fue más bien escasa. Aparte de sus dos grandes investigaciones de campo entre los andamanes y los australianos, Radcliffe-Brown dio a conocer su pensamiento a través de la actividad docente, como ya se ha apuntado, y mediante artículos, ensayos y conferencias. La importancia de *Estructura y función en la sociedad primitiva* radica en que es uno de los libros más acabados y sistemáticos de cuantos editó. En él están presentes tanto los escritos de elaboración conceptual y metodológica, cuanto los trabajos de investigación antropológica, dentro de una rica diversidad de temas que comprende, entre otros, el estudio de los sistemas de parentesco, de la organización política, de la religión y del totemismo en las sociedades primitivas.

Es de destacar que el estudio de estos temas se enfoca siempre desde un punto de vista estructural, es decir, desde su inserción en el todo social del que forman parte. Y que son particularmente importantes los ensayos que tratan de los sistemas de parentesco y del totemismo. En estos dos terrenos, las aportaciones de Radcliffe-Brown sólo han sido superadas por las que posteriormente ha realizado Lévi-Strauss.

CRONOLOGÍA

1881 17 de enero: nace en Birmingham el antropólogo Alfred Reginald Radcliffe-Brown.

1906 Tras concluir sus estudios superiores en Cambridge, organiza su primera expedición etnológica a las islas Andaman, en el golfo de Bengala.

1908 Su trabajo de campo en las Andaman, de donde regresa en este año, le permite obtener la condición de *fellow* en el Trinity College de Cambridge.

1910 Emprende una nueva expedición etnológica, en esta ocasión a Australia Occidental, donde estudia, al igual que en las Andaman, las relaciones de parentesco y los sistemas de totemismo imperantes entre los kariera.

1916 Se establece en las islas Tonga, archipiélago del Pacífico Sur, a la sazón protectorado británico. Allí desarrolla una importante labor docente, en tanto que encargado de los servicios de instrucción pública.

1920 Se traslada a Sudáfrica. En la Universidad de El Cabo es nombrado profesor de antropología social. En el seno de esta institución, en la que permanecerá durante cinco años, Radcliffe-Brown funda la School of African Life and Languages.

1922 Aparece su primera obra importante: *Los isleños de Andaman (The Andaman Islanders)*, en donde expone sus ideas y métodos antropológicos.

1923 Publica en una revista especializada «Métodos de la etnología y de la antropología social» («Methods of Ethnology and Social Anthropology»).

1924 «El hermano de la madre en África del Sur» («The Mother's Brother in South Africa»).

1925 Se instala en Australia. Allí, enseña antropología en la Universidad de Sydney.

1931 *La organización social de las tribus australianas (The Social Organization of Australian Tribes)*.

En este mismo año es designado profesor de antropología en la Universidad de Chicago.

1932 «Situación actual de los estudios antropológicos» («The Present Position of Anthropological Studies»).

1933 Para la *Encyclopaedia of the Social Sciences*, de Nueva York, redacta dos importantes artículos: «Sanciones sociales» («Social Sanction») «Derecho primitivo» («Primitive Law»).

1935 «Sobre el concepto de función en las ciencias sociales» («On the Concept of Function in Social Sciences»).

1937 «Una ciencia natural de la sociedad» («A Natural Science of Society»).
Ocupa la cátedra de antropología social de la Universidad de Oxford.

1940 Publica un importante prefacio para la obra *Sistemas políticos africanos (African Political Systems)*, de sus discípulos M. Fortes y E. E. Evans-Pritchard.

1946 Se jubila de su cátedra en Oxford.

1948 Aparece una nueva edición de *Los isleños de Andaman.* En colaboración con D. Forde, edita el volumen *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio (African Systems of Kinship and Marriage)*

1950 «Antropología social: una definición» («Social Anthropology: A Definition»).

1951 «El método comparativo en la antropología social» («The Comparative Method in Social Anthropology»).

1952 Publica varios de sus más importantes ensayos y comunicaciones, ya aparecidos anteriormente, en el volumen *Estructura y función en la sociedad primitiva (Structure and Function in Primitive Society).*
Enseña antropología social en la Universidad de Grahamstown, en Sudáfrica.

1955 Gravemente enfermo, Radcliffe-Brown regresa a Inglaterra. El 24 de octubre muere en Londres.

1958 Póstumamente aparece *El método de la antropología social (Method in Social Anthropology).*

BIBLIOGRAFÍA

A) Obras de Radcliffe-Brown traducidas al castellano:

El método de la antropología social. Barcelona (Anagrama), 1975.

«Antropología social», en J. R. Llobera, ed., *La antropología como ciencia.* Barcelona (Anagrama), 1975.

Sistemas africanos de parentesco y matrimonio. Edición a cargo de A. R. Radcliffe-Brown y D. Forde. Barcelona (Anagrama), 1976.

B) Estudios relacionados con la obra de Radcliffe-Brown:

BEATTIE, J., *Otras culturas. Objetivos, métodos y realizaciones de la antropología social.* México (Fondo de Cultura Económica).

DUMONT, L., *Introducción a dos teorías de la antropología social.* Barcelona (Anagrama), 1977.

DURKHEIM, E., *Las reglas del método sociológico.* Buenos Aires (Schapire), 1965.

— *La división del trabajo social.* Madrid (Akal), 1975.

EGGAN, F., *Social Anthropology of North American Tribes.* Chicago (University of Chicago Press), 1955.

EVANS-PRITCHARD, E. E., *Ensayos de antropología social.* México (Siglo XXI).

— *Las teorías de la religión primitiva.* México (Siglo XXI).

FORTES, M., ed., *Social Structure: Studies Presented to Radcliffe-Brown.* Oxford (Clarendon Press), 1949.

GLUCKMAN, M., «Datos etnográficos en la antropología social inglesa», en J. R. Llobera, ed., *La antropología como ciencia.* Barcelona (Anagrama), 1975.

GÓMEZ TABANERA, J. M., *Los pueblos y sus costumbres. Ensayo de antropología social.* Madrid (Guadarrama), 1965.

KUPER, A., *Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972.* Barcelona (Anagrama), 1975.

LIENHARDT, G., *Antropología social*. México (Fondo de Cultura Económica).
LOWIE, R. H., *Historia de la teoría etnológica*. México (Fondo de Cultura Económica).
MAIR, L., *Introducción a la antropología social*. Madrid (Alianza Editorial), 1970.
El gobierno primitivo. Buenos Aires (Amorrortu).
MALINOWSKI, B., *Una teoría científica de la cultura*. Barcelona (Edhasa), 1970.
MCEWEN, W. J., «Formas y problemas de validación de la antropología social», en J. R. Llobera, ed., *La antropología como ciencia*. Barcelona (Anagrama), 1975.
MERCIER, P., *Historia de la antropología*. Barcelona (Península), 1979, 5.ª ed.
NADEL, S. F., *Fundamentos de antropología social*. México (Fondo de Cultura Económica).
SRIVINAS, M. N., Introducción a A. R. Radcliffe-Brown, *El método de la antropología social*. Barcelona (Anagrama), 1975.

Estructura y función en la sociedad primitiva

Prólogo

El profesor Radcliffe-Brown no ha dado nunca mucha importancia a lo que él llama «las cosas sueltas que he escrito de vez en cuando»; para él ha tenido siempre mucha más importancia el comunicar las ideas directamente, mediante contactos personales, a los estudiantes y a los colegas. En ello ha conseguido un notable éxito. Ha enseñado Antropología social en Cambridge, Londres, Birmingham, Pretoria, Johanesburgo, Ciudad del Cabo, Sydney, Yenching, Chicago, Oxford, São Paulo, Alexandría, Manchester y Grahamstown, y en todos estos lugares se le recuerda con cariño y respeto. El agradecimiento de sus alumnos se ha manifestado en dos colecciones de ensayos —una inglesa y otra americana— escritas en su honor. Y es raro el libro o artículo sobre Antropología social, publicado en el último cuarto de siglo, que no ilustre, directa o indirectamente, su enseñanza.

El examen de los ensayos de este volumen probará que sus escritos han ejercido tanta influencia como sus contactos personales. Si tenemos en cuenta que se ha dedicado a la enseñanza y a la investigación de la Antropología social durante casi cincuenta años, vemos que no ha escrito tanto como la mayoría de las personas de su categoría académica. Sin embargo, todo lo que ha escrito es impecable. No queremos decir con esto que aceptamos necesariamente todos sus métodos o conclusiones, sino más bien que el punto de vista que él expresa no podía haber sido mejor expresado. Todos los ensayos son perfectos en concepción y expresión y poseen una consistencia y una claridad raras en la moderna Antropología.

Creemos que la publicación de estos ensayos puede ser importante por varios motivos. En primer lugar muestran la evolución del pensamiento de un destacado antropólogo en los últimos veinticinco años, ilustrando al mismo tiempo algunos de los cambios más importantes en la orientación de la Antropología social, a la que el profesor Radcliffe-Brown estuvo tan íntimamente ligado durante este período. Estos ensayos han demostrado también su valor en la for-

mación de estudiantes graduados en nuestros principales centros de Antropología social. Los trabajos individuales están muy distanciados en tiempo y lugar y son, frecuentemente, difíciles de consultar. Creemos que al presentar esta colección de ensayos no estamos únicamente demostrando nuestra estima al profesor Radcliffe-Brown, sino también proporcionando un libro que será durante mucho tiempo de gran valor para los estudiantes de Antropología social.

E. E. EVANS-PRITCHARD
profesor de Antropología social
de la Universidad de Oxford.

FRED EGGAN
profesor de Antropología
de la Universidad de Chicago.

AGRADECIMIENTO

Se dan desde aquí las gracias por haber permitido la publicación de los ensayos y conferencias del presente volumen, a los siguientes organismos: South African Association for the Advancement of Science, «Iowa Law Review», Royal Anthropological Institute, International African Institute, Fourth Pacific Congress, Cambridge University Press, American Anthropological Association y Macmillan Co., Nueva York.

Introducción

Los trabajos aquí reimpresos son trabajos ocasionales en el más amplio sentido de la palabra; cada uno de ellos fue escrito para una ocasión particular. Sin embargo, por haber sido escritos desde un punto de vista teórico particular, poseen cierta medida de unidad.

Lo que se da a entender por teoría es un esquema de interpretación que se aplica, o se concibe para aplicarlo, a la comprensión de una cierta clase de fenómenos. Una teoría consiste en una serie de conceptos analíticos que pueden definirse claramente en su referencia a la realidad concreta y que deben relacionarse lógicamente. Me propongo, por tanto, a modo de introducción a este grupo de trabajos, exponer las definiciones de algunos conceptos que he utilizado para analizar los fenómenos sociales. Ha de tenerse en cuenta que no existe un acuerdo general entre los antropólogos respecto a los conceptos y términos que utilizan, de modo que esta introducción y los artículos siguientes han de considerarse como la expresión de una teoría particular y no como una teoría aceptada comúnmente.

Historia y teoría

La diferencia entre el estudio histórico y el estudio teórico de las instituciones sociales, puede verse fácilmente comparando la historia económica y la economía teórica, o comparando la historia del Derecho con la jurisprudencia teórica. En antropología, sin embargo, ha existido, y existe aún, gran confusión, mantenida por los debates en los que términos tales como «historia» «ciencia» o «teoría», se utilizan con significados muy distintos. Tal confusionismo puede evitarse, en gran medida, utilizando términos reconocidos de lógica y metodología y haciendo una diferenciación entre los análisis *idiográficos* y los *nomotéticos*.

En un análisis idiográfico el objetivo es establecer como aceptables ciertas proposiciones o exposiciones particulares

o positivas. Definimos la naturaleza de un análisis según el tipo de conclusiones que se persiguen.

La Historia, tal como se entiende habitualmente, es el estudio de escritos y documentos que nos proporcionan conocimientos sobre las condiciones y acontecimientos del pasado, incluyendo aquellas investigaciones que se refieren al pasado más reciente. Es evidente que la Historia consiste primariamente en análisis idiográficos. En el siglo pasado hubo una famosa polémica (*Methodenstreit*) sobre si los historiadores debían admitir consideraciones teóricas en su trabajo o utilizar las generalizaciones. Muchos historiadores han adoptado el criterio de que los análisis nomotéticos no deben ser incluidos en los estudios históricos, que han de limitarse a decirnos lo que sucedió y cómo sucedió. Los análisis teóricos o nomotéticos han de dejarse a la sociología. Pero hay muchos escritores que creen que el historiador puede, e incluso debe, incluir las interpretaciones teóricas en su informe sobre el pasado. La controversia sobre esto, y sobre la relación entre Historia y sociología, continúa después de sesenta años. Ciertamente existen escritos de historiadores que han de valorarse no sólo como informes idiográficos de los hechos del pasado, sino que incluyen también interpretaciones teóricas (nomotéticas) de tales hechos. La tradición de los estudios históricos franceses de Fustel de Coulanges y sus seguidores (como Gustave Glotz) ilustran este tipo de combinación. Algunos autores modernos se refieren a ello como historia sociológica o sociología histórica.

En antropología, entendiendo por tal el estudio de los llamados pueblos primitivos o atrasados, el término etnografía se aplica a lo que es específicamente una forma de análisis idiográfico, cuyo objeto es proporcionar informes aceptables de tales pueblos y de su vida social. La etnografía difiere de la Historia, en que el etnógrafo deriva su conocimiento, o la parte más importante de éste, de la observación directa o el contacto con el pueblo sobre el que escribe, y no de informes escritos como el historiador. La arqueología prehistórica, que es otra rama de la antropología, es claramente un estudio idiográfico cuyo objetivo es proporcionarnos un conocimiento real sobre el pasado prehistórico.

El estudio teórico de las instituciones sociales en general considera normalmente como sociología, pero como tal denominación puede ser libremente utilizada en muchos tipos diferentes de estudios sobre la sociedad, podemos ha-

blar más específicamente de sociología teórica o comparativa. Cuando Frazer dio su lección inaugural como el primer profesor de antropología social en 1908, definió la antropología social como la rama de la sociología que trata de las sociedades primitivas.

Algunas confusiones entre los antropólogos se deben a no distinguir entre la *explicación histórica* de las instituciones y la *comprensión teórica*. Si preguntamos por qué existe cierta institución en una sociedad particular, la respuesta adecuada es una exposición histórica de su origen. Para explicar por qué los Estados Unidos tienen una constitución política con un presidente, dos congresos, un gabinete y un tribunal supremo, nos remitimos a la historia de Norteamérica. Tal es una explicación histórica en el sentido propio del término. La existencia de una institución se explica por referencia a una serie compleja de hechos que constituyen una cadena causal de la que esa institución es resultado.

La admisibilidad de una explicación histórica depende de la amplitud y precisión del informe histórico. En las sociedades primitivas que estudia la antropología social no existen los informes históricos. No conocemos el desarrollo de las instituciones sociales entre los aborígenes australianos, por ejemplo. Los antropólogos, considerando su estudio como estudio histórico, recurren a la conjetura y a la imaginación e inventan explicaciones «pseudohistóricas» o «pseudocausales». Contamos, por ejemplo, con innumerables informes pseudohistóricos, a veces contradictorios, sobre el origen y desarrollo de las instituciones totémicas de los aborígenes australianos. En los trabajos de este volumen se mencionan ciertas especulaciones pseudohistóricas. El criterio aquí adoptado es que tales especulaciones no son meramente inútiles, sino algo mucho peor. Esto no implica en modo alguno la exclusión de la explicación histórica, sino todo lo contrario.

La sociología comparativa, de la que la antropología social es una rama, se concibe aquí como un estudio teórico o nomotético cuyo objetivo es proporcionar generalizaciones aceptables. La comprensión teórica de una institución particular es su interpretación a la luz de tales generalizaciones.

La primera cuestión que ha de plantearse si vamos a formular una teoría sistemática de sociología comparativa es: ¿Cuál es la realidad fenoménica, concreta, observable, a la que se refiere la teoría? Algunos antropólogos dirían que la realidad consiste en «sociedades» concebidas en una u otra forma como entidades reales concretas. Otros, sin embargo, al describir la realidad que ha de ser estudiada la consideran compuesta por «culturas», cada una de las cuales se concibe de nuevo como cierto tipo de entidad diferenciada. Todavía hay otros que consideran objeto del estudio ambos tipos de entidades, «sociedades» y «culturas», de modo que la relación de éstas plantea entonces un problema.

Mi propia opinión es que la realidad concreta a la que el antropólogo social está dedicado mediante la observación, descripción, comparación y clasificación, no es ningún tipo de entidad sino un proceso, el proceso de la vida social. La unidad de investigación es la vida social de alguna región particular de la Tierra durante un cierto período de tiempo. El proceso consiste en una inmensa multitud de acciones e interacciones de seres humanos, actuando individualmente o en combinaciones o grupos. Entre la diversidad de hechos particulares, existen manifiestas regularidades, de modo que es posible proporcionar informes o descripciones de ciertos *rasgos generales* de la vida social de una región determinada. El informe de tales rasgos generales significativos del proceso de la vida social constituye una descripción de lo que puede denominarse una *forma de vida social*. Concibo la antropología social como el estudio teórico comparativo de formas de vida social entre los pueblos primitivos.

Una forma de vida social entre una cierta agrupación de seres humanos puede permanecer más o menos igual durante un cierto período. Pero a lo largo de un espacio de tiempo suficiente, la propia forma de vida social sufre cierta modificación o cambio. Por lo tanto, mientras podemos considerar los hechos de la vida social como constitutivos de un proceso, existe además este proceso de cambio en la forma de la vida social. En una descripción *sincrónica* damos un informe de una forma de vida social tal como existe en un momento determinado, todo lo más separada posible de los cambios que puedan producirse en sus rasgos. Un informe *diacrónico*, por otro lado, es el informe de tales

cambios durante un período de tiempo. En la sociología comparativa tenemos que tratar teóricamente de la continuidad de las formas de la vida social y de los cambios producidos en tales formas.

Cultura

Los antropólogos utilizan la palabra «cultura» en muchos sentidos diferentes. Creo que algunos la utilizan como equivalente a lo que yo llamo forma de vida social. En su común acepción en inglés, «cultura», que encierra en gran parte la misma idea que cultivación, se refiere a un proceso mediante el cual una persona adquiere por contacto con otras personas o por contacto con cosas tales como libros u obras de arte, conocimiento, habilidad, ideas, creencias, gustos, sentimientos. En una sociedad particular podemos descubrir ciertos procesos de *tradición cultural,* utilizando la palabra tradición en su significado literal de transmisión de unas generaciones a otras. En este sentido, la comprensión y utilización del lenguaje se transmite por un proceso de tradición cultural. Mediante ese proceso, un ingles aprende a comprender y utilizar el idioma inglés, pero en algunos sectores de la sociedad puede aprender también latín, griego, francés o galés. En las complejas sociedades modernas existe un gran número de tradiciones culturales separadas. Por un lado, una persona puede aprender a ser doctor o cirujano, y por otra, puede aprender a ser ingeniero o arquitecto. En las formas más simples de vida social el número de tradiciones culturales separadas puede reducirse a dos, una para los hombres y otra para las mujeres.

Si consideramos la realidad que estamos investigando, no como una entidad sino como un proceso, entonces cultura y tradición cultural definen ciertos aspectos reconocibles de tal proceso, pero no todo el proceso. Los términos son formas convenientes de referirse a ciertos aspectos de la vida social humana. Debido a la existencia de cultura y de tradiciones culturales, la vida social humana difiere notablemente de la vida social de otras especies animales. La transmisión de formas aprendidas de pensar, sentir y actuar constituye el proceso cultural, que es un rasgo específico de la vida social humana. Es, por supuesto, parte del proceso de interacción entre personas, se define aquí como el proceso

social considerado como la realidad social. La continuidad y el cambio en las formas de la vida social objeto de investigación de la sociología comparativa, la continuidad de tradiciones culturales y los cambios en tales tradiciones, figuran entre las cuestiones a tener en cuenta.

Estática y dinámica

A mediados del siglo XVIII Montesquieu estableció los fundamentos de la sociología comparativa, formuló y utilizó un concepto al que se ha aludido y se alude utilizando el término *sistema social*. Su teoría, que constituía lo que Comte llamó más tarde «la primera ley de estática social», era que en una forma particular de vida social existen relaciones de interconexión e interdependencia, o lo que Comte llamaba relaciones de solidaridad entre los diversos rasgos. La idea de un sistema natural o fenoménico es la de una serie de relaciones entre los hechos, exactamente como un sistema lógico —tal como la geometría de Euclides— es una serie de relaciones entre proposiciones, o un sistema ético, un sistema de relaciones entre juicios éticos. Cuando se habla del «sistema bancario» de Gran Bretaña, se alude al hecho de que existe un gran número de acciones, interacciones y transacciones —tales como los pagos mediante cheques firmados emitidos por un banco, por ejemplo— relacionados de modo que constituyen en su totalidad un proceso del que podemos hacer una descripción analítica que mostrará cómo están interrelacionados y forman así un sistema. Se trata, desde luego, de un proceso, una compleja parte del proceso social total de la vida social en Gran Bretaña.

En estos ensayos me he referido a «sistemas de parentesco». La idea es que en una sociedad dada podemos aislar conceptualmente, si no en la realidad, una serie determinada de acciones e interacciones entre personas que están determinadas por las relaciones de parentesco y matrimonio, y que en una sociedad particular están interrelacionadas de tal modo que podemos dar una descripción analítica general de ellas como partes componentes de un sistema. La significación teórica de esta idea de los sistemas supone que nuestro primer paso en un intento por comprender un rasgo regular de una forma de vida social, tal como el uso de cheques o la costumbre que prohíbe a un hombre tener contacto

social con la madre de su mujer, es descubrir su lugar en el sistema social del que forma parte.

La teoría de Montesquieu, sin embargo, es lo que podemos llamar una teoría de un sistema social total, según la cual todos los rasgos de la vida social se hallan unidos formando un conjunto coherente. Como estudiante de jurisprudencia, Montesquieu estaba primordialmente interesado en las leyes e intentaba demostrar que las leyes de una sociedad están relacionadas con la constitución política, la vida económica, la religión, el clima, la densidad de población, los hábitos y costumbres, y lo que él llamaba el espíritu general (*esprit général*), lo que se ha llamado más tarde el *ethos* de la sociedad. Una ley teórica tal como esta «ley fundamental de la estática social», no es lo mismo que una ley empírica, sino una guía para la investigación. Nos da motivo para pensar que podemos mejorar nuestra comprensión de las sociedades humanas si investigamos sistemáticamente las interconexiones entre los rasgos de la vida social.

Estática y dinámica

Comte señaló que en sociología, como en otros tipos de ciencia, existen dos clases de problemas, que él denominaba problemas de estática y problemas de dinámica. En estática intentamos descubrir y definir las condiciones de existencia o de coexistencia; en dinámica tratamos de descubrir las condiciones de cambio. Las condiciones de existencia de moléculas u organismos están dentro del campo de la estática, y similarmente las condiciones de existencia de las sociedades, sistemas sociales, o formas de vida social. Mientras que los problemas de la dinámica social se refieren a las condiciones de cambio de las formas de vida social.

La base de la ciencia es una clasificación sistemática. La primera tarea de la estática social es intentar comparar las formas de vida social para derivar clasificaciones. Pero las formas de vida social no pueden ser clasificadas en especies y géneros al igual que se clasifican las formas de vida orgánica; la clasificación no ha de ser específica sino tipológica, y éste es un tipo de investigación más complicado. Puede únicamente lograrse mediante el establecimiento de tipologías para los rasgos de la vida social o los complejos de rasgos que se dan en sistemas sociales parciales. No sólo es una

labor complicada, sino que ha sido abandonada en vista de que el método antropológico debería ser un método histórico.

Pero aunque los estudios tipológicos son una parte importante de la estática social, existe otra tarea, la de formular generalizaciones sobre las condiciones de existencia de los sistemas sociales o de las formas de vida social. La llamada primera ley de estática social es una generalización que afirma que para que cualquier forma de vida social persista o continúe, los diversos rasgos han de exhibir cierto tipo y medida de coherencia o consistencia, pero esto define únicamente el problema de la estática social, que consiste en investigar la naturaleza de esta coherencia.

El estudio de la dinámica social se ocupa de establecer generalizaciones sobre cómo cambian los sistemas sociales. Un corolario de la hipótesis de la conexión sistemática de rasgos de la vida social es que los cambios en algunos rasgos son susceptibles de producir cambios en otros rasgos.

Evolución social

La teoría de la evolución social fue formulada por Herbert Spencer como parte de la formulación de su teoría general de la evolución. Según tal teoría, el desarrollo de la vida en la tierra constituye un proceso único al que Spencer aplica el término «evolución». La teoría de la evolución (social) orgánica y superorgánica puede reducirse a dos proposiciones esenciales: 1. Tanto en el desarrollo de formas de vida orgánica como en el desarrollo de formas de vida social humana ha habido un proceso de diversificación mediante el cual muchas formas diferentes de vida orgánica o de vida social se han desarrollado más allá de un número mucho mayor de las formas originales. 2. Ha existido una tendencia general al desarrollo mediante la cual las formas más complejas de estructura y organización (orgánica o social) se han originado a partir de las formas más simples. La aceptación de la teoría de la evolución requiere únicamente la aceptación de estas proposiciones, que nos proporcionan un esquema de interpretación para aplicarlo al estudio de la vida orgánica y social. Pero ha de recordarse que algunos antropólogos rechazan la hipótesis de la evolución. Podemos aceptar provisionalmente la teoría fundamental de Spen-

cer, aunque rechazando las diversas especulaciones pseudohistóricas que añadió. Esta aceptación nos proporciona ciertos conceptos que pueden ser útiles como instrumentos analíticos.

Adaptación

Es éste un concepto clave en la teoría de la evolución. Se aplica, o puede aplicarse, tanto al estudio de las formas de vida orgánica como a las formas de vida social entre los seres humanos. Un organismo vivo existe y continúa existiendo únicamente si está interna y externamente adaptado. La adaptación interna depende del ajuste de los diversos órganos y sus actividades, de tal modo que los diversos procesos fisiológicos constituyan un sistema de funcionamiento continuo, mediante el cual se mantiene la vida del individúo. La adaptación externa es la del organismo al medio ambiente en el cual vive. La distinción de adaptación interna y externa es únicamente una forma de diferenciar dos aspectos del *sistema de adaptación*, que es el mismo para los organismos de una misma especie.

En la vida social de los animales aparece otro rasgo de adaptación. La existencia de una colonia de abejas depende de una combinación de las actividades de las abejas obreras en la recolección de miel y polen, la fabricación de cera, la construcción de las celdas, el cuidado de los huevos y larvas y la alimentación de estas últimas, la protección de la miel de los ladrones, la ventilación de la colmena abanicando con sus alas, el mantenimiento de la temperatura en el invierno permaneciendo juntas. Spencer utiliza el término «cooperación» al referirse a este rasgo de la vida social. Vida social y adaptación social, por tanto, implican el ajuste del comportamiento de organismos individuales a las exigencias del proceso gracias al cual la vida social continúa.

Cuando observamos una forma de vida social entre los seres humanos como un sistema de adaptación, es útil distinguir tres aspectos del sistema total. Existe la forma en la cual la vida social se ajusta al medio ambiente físico, y podemos, si queremos, hablar de ella como de adaptación ecológica. Existen, en segundo lugar, las disposiciones institucionales gracias a las cuales se mantiene la vida social ordenada, de modo que se produzca lo que Spencer llama coopera-

ción y el conflicto se reprima o regule. Podemos llamar a esto, si así lo deseamos, el aspecto institucional de la adaptación social. En tercer lugar existe el proceso social mediante el cual el individuo adquiere hábitos y características mentales que le adaptan a un lugar en la vida social y le capacitan para participar en sus actividades. Lo cual, si queremos, puede denominarse adaptación cultural, de acuerdo con la primera definición de tradición cultural como proceso. Ha de resaltarse que estas formas de adaptación no son sino aspectos diferentes de lo que se considera, por conveniencia de análisis y comparación, el sistema total de adaptación.

La teoría de la evolución social, por tanto, forma parte de nuestro esquema de interpretación de los sistemas sociales al examinar cualquier sistema dado como un sistema de adaptación. La estabilidad del sistema, y su continuación durante un cierto período depende, por tanto, de la efectividad de la adaptación.

Estructura social

La teoría de la evolución es una tendencia al desarrollo mediante la cual los tipos más complejos de estructura se forman por derivación de los menos complejos. En este volumen se incluye una conferencia sobre estructura social, pero fue pronunciada durante la guerra y se imprimió en forma abreviada, de modo que no está tan claro como podría estar. Cuando usamos el término estructura nos referimos a algún tipo de disposición ordenada de partes o componentes. Una composición musical tiene una estructura, y lo mismo una frase. Un edificio tiene una estructura, e igualmente una molécula o un animal. Los componentes o unidades de la estructura social son *personas* y una persona es un ser humano considerado no como organismo, sino como individuo que ocupa una posición en la estructura social.

Uno de los problemas teóricos fundamentales de la sociología es el de la naturaleza de la continuidad social. La continuidad de formas de vida social depende de la continuidad estructural, es decir, cierto tipo de continuidad en las disposiciones de las personas entre sí. Actualmente las personas están dispuestas en naciones, y el hecho de que durante setenta años yo haya pertenecido a la nación inglesa a pesar de haber vivido la mayor parte de mi vida en otros países

es un hecho de estructura social. Una nación, una tribu, un clan, un organismo, tal como la Academia Francesa, o como la Iglesia romana, puede seguir existiendo como una disposición de personas, aunque el personal, las unidades de las que están compuestos, cambien de vez en cuando. Existe una continuidad de estructura, de igual modo que un cuerpo humano, cuyos componentes son moléculas, mantiene una continuidad de estructura aunque las moléculas reales de que consta el cuerpo estén cambiando continuamente. En la estructura política de los Estados Unidos ha de haber siempre un presidente; en un momento es Herbert Hoover, en otro Franklin Roosevelt, pero la estructura, como disposición, permanece continua.

Las relaciones sociales, cuyo continuo entramado constituye la estructura social, no son uniones de individuos al azar, sino que están determinadas por el proceso social y toda relación es tal que la conducta de las personas en sus interacciones con cada una de las otras está controlada por normas, reglas o patrones. De tal modo que en cualquier relación dentro de una estructura social, toda persona sabe que se espera que se comporte de acuerdo a esas normas, y se justifica esperando que otras personas hagan lo mismo. Reciben el nombre de *instituciones* las normas de conducta establecidas de una forma particular de vida social. Una institución es una norma establecida de conducta reconocida como tal por un grupo o clase social distinguible, del cual, por tanto, es institución. Las instituciones se refieren a un tipo o clase distinguible de relaciones e interacciones. Así, en una sociedad definida localmente, nos encontramos con que existen normas aceptadas sobre la forma en que se espera que un hombre se comporte con su mujer e hijos. La relación de las instituciones con la estructura social es, por tanto, doble. Por un lado existe la estructura social, tal como la familia en este caso, para cuyas relaciones constitutivas las instituciones proporcionan las normas; por el otro existe el grupo —la sociedad local en este caso— en el cual la norma es establecida por el reconocimiento general al definir el comportamiento adecuado. Las instituciones, si tal término se usa para referirse a la ordenación que la sociedad hace de las personas en las relaciones sociales, tienen esta doble conexión con la estructura, con un grupo o clase del que puede decirse que es una institución, y con aquellas relaciones dentro del sistema estructural a las que se aplican las normas.

En un sistema social puede haber instituciones que establezcan normas de comportamiento para un rey, para los jueces en el desempeño de los deberes de su oficio, para policías, para padres de familia, etc., y también normas de comportamiento para personas que entran en contacto con la vida social de manera ocasional.

Ha de mencionarse brevemente el término *organización*. Evidentemente, el concepto está íntimamente ligado al de estructura social, pero es deseable no tratar ambos términos como sinónimos. Un uso adecuado, que no difiere del uso común en inglés, es definir la estructura social como una ordenación de personas en relaciones institucionalmente controladas o definidas, tales como las relaciones de rey y súbdito, o la de marido y mujer, y utilizar la palabra organización para aludir a una ordenación de actividades. La organización de una fábrica es la disposición de las diversas actividades del director, encargados, obreros, dentro de la actividad total de la fábrica. La estructura de una familia, compuesta por padres, hijos y sirvientes, está controlada institucionalmente. Las actividades de los diversos miembros, de las personas de la casa, estarán sujetas probablemente a alguna ordenación regular, y la organización de la vida de la familia en este sentido puede ser diferente en las distintas familias de la misma sociedad. La estructura de un ejército moderno consiste, en primer lugar, en una ordenación en grupos —regimientos, divisiones, cuerpos, etc.—, y en segundo lugar en una ordenación en rangos —generales, coroneles, mayores, cabos, etc. La organización del ejército consiste en la ordenación de las actividades de su personal, sea en tiempo de paz, o en tiempo de guerra. Puede decirse que dentro de una organización cada persona tiene un *papel*. Podemos así decir que cuando tratamos con un sistema estructural, nos referimos a un sistema de *posiciones* sociales, mientras que en una organización tratamos con un sistema de *papeles*.

Función social

El término función tiene un gran número de significados diferentes según el contexto. En matemáticas la palabra, tal como la introdujo Euler en el siglo XVIII, se refiere a una expresión o símbolo que puede escribirse en un papel, tal

como «log. x», y no tiene relación alguna con la misma palabra cuando se usa en una ciencia como la fisiología. En fisiología el concepto de función es de suma importancia ya que nos capacita para tratar con la relación continua de estructura y proceso en la vida orgánica. Un organismo complejo, como el cuerpo humano, posee una estructura consistente en una ordenación de órganos, tejidos y líquidos. Incluso un organismo que consista en una única célula, posee una estructura, consistente en una ordenación de moléculas. Un organismo tiene también vida, y por esto nos referimos a un proceso. El concepto de función orgánica es el usado para referirse a la conexión entre la estructura de un organismo y el proceso de la vida de ese organismo. Los procesos que ocurren en el interior del cuerpo humano mientras está vivo dependen de la estructura orgánica. La función del corazón es bombear la sangre a todo el cuerpo. La estructura orgánica, como estructura viva, depende para su existencia continuada de los procesos que componen los procesos totales de la vida. Si el corazón deja de realizar su función, el proceso de la vida llega a su fin y la estructura, como una estructura viva, llega también a su fin. Así el proceso depende de la estructura, y la continuidad de la estructura depende del proceso.

Respecto a los sistemas sociales y su comprensión teórica, una forma de usar el concepto de función es la misma que la usada científicamente en fisiología. Puede usarse para hacer referencia a la interconexión entre la estructura social y el proceso de la vida social. Este uso de la palabra función, según mi opinión, hace que tal palabra sea útil en la sociología comparativa. Los tres conceptos de proceso, estructura y función son, pues, componentes de una teoría única, en cuanto esquema de interpretación de los sistemas sociales humanos. Lógicamente, los tres conceptos están interconectados, ya que «función» se usa para aludir a la relación del proceso y la estructura. La teoría puede aplicarse al estudio de la continuidad de las formas de vida social, e igualmente a los procesos de cambio en esas formas.

Si consideramos un rasgo de la vida social, como el castigo de un crimen, o en otras palabras, la aplicación por algún procedimiento organizado, de sanciones penales a ciertos tipos de comportamiento, y preguntamos cuál es su función social, habremos planteado un problema fundamental de sociología comparativa, la primera aportación al cual fue

realizada por Durkheim en su *Division du travail social*. Se plantea un problema general muy amplio cuando preguntamos cuál es la función social de la religión. Como se subraya en uno de los trabajos de este volumen, el estudio de este problema requiere la consideración de gran número de problemas más limitados, tales como el de la función social del culto a los antepasados en aquellas sociedades en que existe. Pero en estas investigaciones más limitadas, si se acepta la teoría esbozada aquí, el procedimiento ha de ser el examen de la conexión entre los rasgos estructurales de la vida social y el proceso social correspondiente, considerando ambos inmersos en un sistema continuo.

El primer ensayo de esta colección puede servir de ilustración a estas ideas. Trata de una institución según la cual el hijo de una hermana se permite una familiaridad privilegiada en su comportamiento hacia el hermano de su madre. Tal costumbre se conoce en tribus de Norteamérica, como la winnebago y otras, en pueblos de Oceanía, como los habitantes de las islas Fiji y Tonga, y en algunas tribus de África. Efectué mis propias observaciones sobre esta institución en las islas Tonga y Fiji, pero como el ensayo iba dirigido a una audiencia sudafricana parecía preferible referirlo a un ejemplo sudafricano, ya que una discusión comparativa más amplia habría requerido un ensayo mucho más extenso. El modo habitual de considerar esta institución tanto en Oceanía como en África, era dar una explicación pseudohistórica: era una reliquia en una sociedad patrilineal de una antigua condición de derecho materno.

El método alternativo de tratar la institución es buscarle un sentido teórico como parte de un sistema de parentesco de un tipo determinado, dentro del cual tiene una función que puede investigarse. No tenemos aún una tipología sistemática general de sistemas de parentesco, pues su elaboración es una tarea compleja. He indicado algunos resultados parciales y provisionales de un intento de determinar tipos en una reciente publicación, una introducción a un libro sobre sistemas africanos de parentesco y matrimonio. Entre la gran diversidad de sistemas de parentesco, podemos, según creo, reconocer un tipo que podemos denominar de derecho paterno, y otro de derecho materno. En ambos, la estructura de parentesco se basa en los linajes, teniendo una importancia suma las relaciones entre linajes. En el derecho materno el linaje es matrilineal, el hijo pertenece al

linaje de la madre. Prácticamente todas las relaciones de derecho natural de un hombre son las de su linaje matrilineal y sus miembros, y por lo tanto depende ampliamente de los hermanos de su madre, que ejercen autoridad y control sobre él, y a los que acude en busca de protección y para heredar su propiedad. En un sistema de derecho paterno, por otro lado, un hombre depende en gran medida de su linaje patrilineal, y por tanto de su padre y de los hermanos de su padre, quienes ejercen sobre él autoridad y control, siendo a ellos a quienes acude en busca de protección y herencia. El derecho paterno se representa por el sistema de *patria potestas* de la antigua Roma, y hay sistemas que se acercan más o menos a este tipo en Africa y en otros lugares. Podemos considerar que el de los bathongas es bastante parecido. El derecho materno se da en los sistemas de los nayar, en Malabar y de los malayos menankubau, y también hay sistemas en otros lugares que se asemejan a éste.

El objetivo del ensayo sobre el hermano de la madre puede decirse que es contrastar con la explicación pseudohistórica la interpretación de la institución a que se refiere, cuya función radica en un sistema de parentesco con un determinado tipo de estructura. Después de treinta años, si volviera a redactar este ensayo seguramente lo modificaría y lo ampliaría. Pero se me ha sugerido que el trabajo puede tener un cierto interés histórico en relación a la evolución del pensamiento en antropología, y por esto se reimprime casi como fue escrito, con escasas correcciones.

Este libro puede tener interés en cuanto exposición de una teoría, en el sentido en que la palabra teoría se usa aquí, como un esquema de interpretación, concebido para aplicarse a la comprensión de una clase de fenómenos. La teoría puede establecerse mediante los tres conceptos fundamentales y relacionados de «proceso», «estructura» y «función». Se deriva de escritores como Montesquieu, Comte, Spencer y Durkheim, y pertenece, por lo tanto, a una tradición cultural de doscientos años. Esta introducción contiene una formulación en la cual se usan algunos términos de modo distinto a como fueron usados en algunos de los ensayos aquí reimpresos. Por ejemplo, en los primeros ensayos, escritos hace veinte años o más, la palabra «cultura» se usa según el significado entonces aceptado, como un término general para el modo de vida, incluyendo el modo de pensar de un grupo social particular localmente definido.

I. El hermano de la madre en África del Sur

En los pueblos primitivos de muchos lugares del mundo se da gran importancia a las relaciones entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana. En algunos casos, el hijo de la hermana tiene derechos especiales sobre la propiedad del hermano de su madre. En un tiempo fue habitual considerar estas costumbres relacionadas con las instituciones matriarcales y se sostenía que su existencia en un pueblo patrilineal podría considerarse como prueba de que este pueblo había sido, en el pasado, matrilineal. Tal criterio es todavía mantenido por algunos antropólogos y ha sido adoptado por Junod en su libro sobre el pueblo bathonga del África oriental portuguesa. Respecto a las costumbres relativas al comportamiento del hermano de la madre y el hijo de la hermana entre sí, Junod dice: «Ahora, habiendo estudiado cuidadosamente el rasgo más curioso del sistema thonga, he llegado a la conclusión de que la única explicación posible es que, en época antigua y muy remota, nuestra tribu pasó por una etapa matriarcal» (*The Life of a South African Tribe*, 1913, volumen 1, p. 253).

Quisiera tratar de esta teoría en el presente trabajo; pero mi intención no es repetir las objeciones que diversos críticos han expuesto contra ella en los últimos años, ni sumarme a tales críticas. La crítica puramente negativa no sirve al progreso de la ciencia. El único modo satisfactorio de deshacerse de una hipótesis insatisfactoria es encontrar otra mejor. Propongo, por tanto, exponeros una hipótesis alternativa, y si consigo, aun sin probar mi hipótesis, demostrar que da una posible explicación de los hechos, habré refutado al menos la opinión de Junod de que la explicación que él acepta es «la única posible».

Sobre muchas tribus africanas no tenemos información de este tipo. No porque las costumbres no existan, o no

1. Leído ante la Asociación Sudafricana para el Progreso de la Ciencia, 9 de julio de 1924, y publicado en «South African Journal of Science», vol. XXI, pp. 542-555.

sean importantes para los propios nativos, sino porque el estudio sistemático y científico de los nativos de los países en cuestión probablemente no se ha empezado todavía. Me referiré, por tanto, principalmente a las costumbres de los bathonga, que Junod estudió (figuran en el primer volumen de la obra antes citada, pp. 225 y ss., y pp. 253 y ss.). Algunas de las más importantes costumbres de los bathonga pueden resumirse como sigue:

1. El sobrino uterino es objeto de cuidados especiales por parte de su tío durante toda su vida.
2. Cuando el sobrino está enfermo, el hermano de la madre sacrifica en su nombre.
3. Se permite al sobrino tomarse muchas libertades con el hermano de su madre; por ejemplo, puede ir a casa de su tío y comerse todo lo que se había preparado para la comida de éste.
4. El sobrino reclama parte de la propiedad del hermano de su madre cuando éste muere, y a veces puede reclamar alguna de las viudas.
5. Cuando el hermano de la madre ofrece un sacrificio a sus antepasados, el hijo de la hermana roba y consume la parte de comida o cerveza ofrecida a los dioses.

No tiene por qué suponerse que estas costumbres son peculiares de los bathonga. Está demostrada la existencia de costumbres similares en otras tribus africanas, e igualmente en otros pueblos de distintas partes del mundo. Costumbres de este tipo han sido descubiertas, en África misma, entre los hotentotes nama, por Mrs. Hoernle. El hijo de la hermana puede comportarse con gran libertad hacia el hermano de su madre y puede tomar cualquier animal particularmente bueno de su rebaño, o cualquier objeto especial que él pueda poseer. Por otro lado, el hermano de la madre puede tomar del rebaño de su sobrino cualquier animal deforme o decrépito o cualquier objeto gastado o roto que posea.

Me parece particularmente interesante el que en la zona de Polinesia que mejor conozco, es decir, la de las islas Tonga y Fiji, encontramos costumbres que guardan un gran parecido con las de los bathonga. También allí se permite al hijo de la hermana tomarse muchas libertades con el hermano de la madre y tomar cualquier bien de su tío que pueda apetecerle. También encontramos allí la costumbre de

que cuando su tío hace un sacrificio, el hijo de la hermana coje la parte ofrecida a los dioses y puede comerla. En este trabajo me referiré, por tanto, ocasionalmente a las costumbres de los tonga.

Estos tres pueblos, bathonga, nama y tonga, tienen instituciones patrilineales o patriarcales; es decir, los hijos pertenecen al grupo social del padre, no al de la madre; y la propiedad se hereda por línea masculina, pasando de un hombre a su hijo y a los hijos de su hermana.

Es un error suponer que podemos comprender las instituciones de la sociedad estudiándolas aisladamente de otras instituciones con las que coexisten y con las que están relacionadas, y yo quisiera llamar la atención sobre la correlación que parece existir entre las costumbres referentes al hermano de la madre y aquellas otras relativas a la hermana del padre. Hasta donde pueden llegar las informaciones de que ahora disponemos, allí donde el hermano de la madre es importante, nos encontramos con que lo es igualmente la hermana del padre, aunque de un modo diferente. La costumbre de permitir al hijo de la hermana tomarse libertades con el hermano de su madre parece estar acompañada generalmente por la obligación de particular respeto y obediencia hacia la hermana del padre. Junod apenas nos informa sobre la hermana del padre entre los bathonga. Hablando del comportamiento de un hombre con su pariente (su *rarana*) dice únicamente: «Le demuestra un gran respeto. No es, sin embargo, en modo alguno, una madre (*mamana*)» (*op. cit.* p. 223). Tenemos más información sobre los hotentotes nama, y allí la hermana del padre es objeto del mayor respeto por parte del hijo de su hermano. En Tonga esta costumbre está muy claramente definida. La hermana del padre de un hombre, es la pariente a la que éste ha de respetar y obedecer por encima de todos los demás. Si ella le elige esposa, ha de casarse con la elegida sin aventurarse siquiera a manifestar objeción alguna; y así durante toda su vida. La hermana de su padre es sagrada para él. Su palabra es ley; y una de las mayores ofensas de que puede ser culpable sería la de mostrarse irrespetuoso con ella.

Ahora esta correlación (que no se limita, por supuesto, a estos tres ejemplos que he mencionado, sino que, como he dicho, parece ser general) ha de tenerse en cuenta en cualquier explicación de las costumbres relativas al hermano de la madre, pues las costumbres correlacionadas *no son, si*

estoy en lo cierto, instituciones independientes, sino partes de un sistema; y ninguna explicación de una parte del sistema es satisfactoria si no armoniza con un análisis del sistema como un todo.

En la mayoría de las sociedades primitivas, las relaciones sociales de los individuos están reguladas ampliamente en base al parentesco. Esto se debe a la formación de normas de conducta fijas y más o menos definidas para cada uno de los tipos de parentesco conocidos. Existe una norma especial de conducta, por ejemplo, para un hijo hacia su padre, y otra para un hermano más joven hacia su hermano mayor. Las normas particulares varían de una sociedad a otra; pero existen ciertos principios o tendencias fundamentales, que aparecen en todas las sociedades, o en todas aquellas que corresponden a un tipo determinado. Descubrir y explicar estas tendencias generales es la labor que corresponde a la antropología social.

Si tratamos de describir el parentesco a partir de cierto grado, nos encontramos con que el número de las diferentes clases de parientes es muy elevado. En la sociedad primitiva se evita esta dificultad por un sistema de clasificación mediante el cual los parientes que podrían considerarse lógicamente de diferentes tipos, se clasifican en un número de tipos muy limitado. El principio de clasificación más comúnmente adoptado en la sociedad primitiva puede establecerse como el de equivalencia de los hermanos. En otras palabras, si yo tengo una relación particular con un hombre, considero que tengo el mismo tipo general de relación con su hermano; e igualmente con respecto a una mujer y su hermana. De este modo, el hermano del padre llega a ser considerado como una especie de padre, y sus hijos son considerados, por tanto, parientes del mismo tipo que los hermanos. De modo análogo, la hermana de la madre es considerada como otra madre, y sus hijos como hermanos y hermanas. Este sistema se encuentra entre las tribus bantús de Sudáfrica y entre los hotentotes nama y también en las islas Tonga. Mediante este principio, las sociedades primitivas pueden llegar a normas definidas de conducta hacia tíos y tías y primos de determinadas clases. La conducta de un hombre hacia el hermano de su padre puede ser del mismo tipo general que la que tiene respecto a su propio padre, y ha de comportarse con la hermana de su madre según se comporta con su propia madre. Los hijos del hermano de su

padre o de la hermana de su madre han de ser tratados exactamente igual que hermanos y hermanas.

Este principio, no obstante, no nos da de inmediato norma alguna ni para el hermano del padre ni para la hermana de la madre. Sería posible, por tanto, tratar al primero como a un padre y a la última como a una madre, y tal parece haber sido el sistema adoptado en algunas sociedades. Podemos encontrar una tendencia en esta dirección en algunas partes de Africa y de Polinesia. Pero es característico de sociedades en las cuales el sistema clasificatorio de parentesco no está totalmente desarrollado o ha desaparecido parcialmente.

Donde el sistema clasificatorio del parentesco alcanza un alto grado de desarrollo o elaboración aparece otra tendencia: la tendencia a desarrollar normas para el hermano de la madre y la hermana del padre, considerando al primero como una especie de madre masculina y a la última como una especie de padre femenino. Esta tendencia aparece a veces en el lenguaje. Así en Sudáfrica, el término común para designar al hermano de la madre es *malume* o *umalume*, que es una combinación formada de la raíz de madre —*ma*— y el sufijo que significa «masculino». Entre los bathonga, la hermana del padre recibe el nombre de *rarana*, término que según la explicación que Junod da, significa «padre femenino». En algunos idiomas sudafricanos no existe un término especial para la hermana del padre; así en lengua xosa, se la denomina mediante un término descriptivo *udade bo bawo*, literalmente «hermana del padre». En zulú se la nombra con un término descriptivo similar, o simplemente se habla de ella como *ubaba*, «padre», del mismo modo que de los hermanos del padre. En las islas Tonga el hermano de la madre puede ser denominado con un término especial, *tuasina*, o puede ser llamado *fa'e tangata*, literalmente «madre masculina». Tal similitud entre Sudáfrica y Polinesia no puede, según creo, considerarse como accidental; no obstante, no existe conexión posible entre los idiomas polinesios y los bantús, y considero muy difícil concebir que las dos regiones hayan adoptado la costumbre de llamar al hermano de la madre por un término que significa «madre masculina», tomándola uno del otro, o de una fuente común.

Vamos a ver ahora si podemos deducir cuáles son las normas de comportamiento hacia el hermano de la madre

y hacia la hermana del padre en una sociedad patrilineal, sobre la base del principio o tendencia que, según he señalado, aparece en tales sociedades. Para hacerlo, hemos de conocer primero las normas referentes al padre y a la madre, respectivamente, y considero que quizá sea más razonable acudir a la definición que Junod da de ellos, ya que sus observaciones de seguro no habrán sido influenciadas por la hipótesis que intento demostrar.

La relación del padre, dice Junod, «implica respeto, e incluso temor. El padre, aunque no se preocupa mucho de sus hijos, es, sin embargo, su instructor, quien les reprende y castiga. E igualmente los hermanos del padre» (*op. cit.*, página 222). Respecto a la madre de un hombre, dice: «Ella es su verdadera *mamana*, y esta relación es muy profunda y tierna, combinando respeto y amor. No obstante, el amor excede generalmente al respeto» (*op. cit.*, p. 224). De la relación de la madre con sus hijos, leemos: «Es generalmente débil con ellos, y el padre, a menudo, la acusa de mimarlos.

Existe cierto peligro en las fórmulas condensadas, pero creo que no estaremos muy equivocados al decir que en una sociedad fuertemente patriarcal, como las que podemos hallar en Sudáfrica, el padre ha de ser respetado y obedecido, y la madre es de quien se espera ternura e indulgencia. Os demostraría, si fuera necesario, que lo mismo es cierto para la vida familiar de los habitantes de las islas Tonga.

Si aplicamos ahora el principio que, según he indicado, funciona en estos pueblos, se seguirá que la hermana del padre ha de ser obedecida y tratada con respeto, mientras que del hermano de la madre se espera indulgencia y cariño. Pero existe otro factor que viene a complicar el asunto. Si consideramos la relación de un sobrino con su tío y tía, aparece el problema del sexo. En las sociedades primitivas existe una notable diferencia en el comportamiento de un hombre con otros hombres y su comportamiento con las mujeres. Aventurando una vez más una fórmula, podemos decir que en general un grado considerable de familiaridad se permite, en sociedades como la bathonga, únicamente entre personas del mismo sexo. Un hombre ha de tratar a sus parientes femeninos con mayor respeto que a sus parientes masculinos. En consecuencia, el sobrino ha de tratar a la hermana de su padre incluso con mayor respeto que a su propio padre. (Y exactamente del mismo modo, debido al principio de respeto a los mayores o ancianos, un

hombre ha de tratar al hermano mayor de su padre con más respeto que a su propio padre.) De modo inverso, un hombre puede tratar al hermano de su madre, que es de su mismo sexo, con un grado de familiaridad que no podría permitirse con ninguna mujer, ni siquiera con su propia madre. La influencia del sexo en el comportamiento de los parientes se ve mejor en las relaciones de hermano y hermana. En las islas Tonga y entre los nama, un hombre debe gran respeto a su hermana, especialmente a la mayor, y no puede nunca permitirse familiaridades con ella. Y creo que lo mismo ocurre entre los bantús sudafricanos. En muchas sociedades primitivas la hermana del padre y las hermanas mayores son objeto del mismo tipo general de comportamiento, y en algunas de éstas ambos tipos de parientes se clasifican juntos e incluso se denominan del mismo modo.

Del principio supuesto, hemos deducido una norma de conducta para con la hermana del padre y para con el hermano de la madre. Y tales normas son exactamente las mismas que encontramos entre los bathonga, entre los hotentotes y en las islas Tonga. La hermana del padre ha de ser respetada y obedecida por encima de todos los demás parientes. El hermano de la madre es el pariente del que se espera más indulgencia, con el que se puede ser más familiar y tomarse más libertades. Hay, pues, aquí una «posible explicación» alternativa de las costumbres referentes al hermano de la madre, lo cual tiene la ventaja, sobre la teoría de Junod, de que explica también las costumbres paralelas respecto a la hermana del padre. Esto nos lleva, sin embargo, no al final sino al principio de nuestro análisis. Es bastante simple inventar hipótesis. Lo realmente importante y difícil empieza cuando iniciamos su verificación. Me resultará imposible, en el breve tiempo disponible, hacer intento alguno de verificar la hipótesis. La he expuesto ante vosotros. Todo lo que puedo hacer es subrayar ciertas líneas de estudio que creo que proporcionarán tal verificación.

Lo primero y más obvio es estudiar con detalle el comportamiento del hijo de la hermana y del hermano de la madre entre sí en las sociedades matriarcales. Por desgracia, no contamos prácticamente con ninguna información sobre el tema, en cuanto a Africa, y con muy poca de otras partes del mundo. Además existen algunas ideas falsas respecto a la distinción de las sociedades en matriarcales y

patriarcales, lo cual exige una aclaración antes de seguir adelante.

En todas las sociedades, primitivas o avanzadas, el parentesco es forzosamente bilateral. El individuo se relaciona con ciertas personas a través de su padre, y con otras a través de su madre, y el sistema de parentesco de la sociedad se basa en lo que debe ser el carácter de sus relaciones con sus parientes paternos y sus parientes maternos respectivamente. Pero la sociedad tiende a dividirse en segmentos (grupos locales, linajes, clanes, etc.), y cuando se acepta el principio hereditario, como sucede en la mayoría de los casos, como medio de determinar la pertenencia a un segmento, se hace necesario elegir entre descendencia paterna o materna. Cuando la sociedad se divide en grupos con la norma de que los hijos pertenecen al grupo del padre, tenemos descendencia patrilineal, mientras que si los hijos pertenecen siempre al grupo de la madre, la descendencia es matrilineal.

Existe, por desgracia, gran libertad en el uso de los términos «matriarcal» y «patriarcal», y por tal razón muchos antropólogos los rechazan. Antes de usarlos, pues, hemos de definirlos exactamente. Puede denominarse patriarcal una sociedad cuando la descendencia es patrilineal (es decir, los hijos pertenecen al grupo del padre), el matrimonio es patrilocal (es decir, la mujer se traslada al grupo local del marido), la herencia (de la propiedad) y la sucesión (del rango) se transmiten por línea masculina y la familia se rige por el sistema de la patria potestad (es decir, que la autoridad sobre todos los miembros de la misma es ejercida por el padre o sus parientes). Por otro lado, puede denominarse matriarcal una sociedad en la cual descendencia, herencia y sucesión se transmiten por línea femenina, el matrimonio es matrilocal (el marido se traslada a casa de su mujer) y la autoridad sobre los hijos es ejercida por los parientes de la madre.

Si se acepta la definición de estos términos opuestos, resulta evidente que gran número de sociedades primitivas no son matriarcales ni patriarcales, aunque algunas puedan inclinarse a un lado, y otras hacia el otro. Así, si observamos las tribus de Australia oriental, de las que se habla a veces como matriarcales, veremos que el matrimonio es patrilocal, ya que la pertenencia al grupo local se hereda por línea masculina, la autoridad sobre los hijos se halla prin-

cipalmente en manos del padre y de sus hermanos, la propiedad (lo que existe de ésta) se transmite principalmente por línea masculina, mientras que no existe problema de sucesión, ya que el rango no se reconoce. La única institución matrilineal es la descendencia del grupo totémico, que va a través de la madre; de modo que estas tribus, lejos de ser matriarcales, se inclinan más bien al lado patriarcal. Entre ellos el parentesco es totalmente bilateral, pero para la mayoría de los fines es más importante el parentesco paterno que el materno. Existen, por ejemplo, pruebas de que la obligación de vengar a un muerto recae en los parientes por línea masculina más que sobre los de la línea femenina.

Hallamos un interesante ejemplo de bilateralismo (si así puede llamarse) en Sudáfrica, en la tribu ovaherero. Los hechos no están totalmente comprobados, pero parece ser que esta tribu está subdividida en dos series de segmentos que se entrecruzan. Para uno de estos grupos (*omaanda*) la descendencia es matrilineal, mientras que para el otro (*otuzo*) es patrilineal. Un niño pertenece a la *eanda* de su madre y hereda el ganado de los hermanos de su madre, pero pertenece al *oruzo* de su padre y hereda sus espíritus ancestrales. La autoridad sobre los hijos parece que se halla en manos del padre y de sus hermanos y hermanas.

Espero que ahora esté claro que la distinción entre sociedades patriarcales y matriarcales no es una distinción absoluta, sino relativa. Incluso en la sociedad más profundamente patriarcal se concede cierta importancia social al parentesco a través de la madre; y a la inversa, en las sociedades más radicalmente matriarcales, el padre y sus parientes tienen siempre alguna importancia en la vida del individuo.

En el sudeste africano tenemos un grupo de tribus que se inclinan manifiestamente al patriarcado, tanto que de hecho podemos hablar de ellas justificadamente como patriarcales. La descendencia del grupo social, la herencia de la propiedad, la sucesión a la jefatura, todo funciona por línea masculina; el matrimonio es patrilocal y la autoridad familiar es fuertemente patripotestativa. En el norte de África, en Kenia y en los países limítrofes, hay otro grupo de pueblos fuertemente patriarcales, algunos de idioma bantú y otros nilóticos o hamíticos. Entre estas dos regiones patriarcales existe una faja de pueblos que se extienden de Este a Oeste sobre el nivel de Nyasalandia y Rhodesia del

Norte, cuyas instituciones son tendencialmente matriarcales. La descendencia del grupo social, la herencia de la propiedad y la sucesión al mando o jefatura se transmiten por línea femenina. En algunas de las tribus el matrimonio parece ser matrilocal, si no permanentemente, al menos de modo temporal, es decir, que un hombre casado ha de vivir con el pueblo de su mujer.

Si queremos comprender algunos temas, como el tratado aquí, necesitamos urgentemente información sobre estos pueblos y sus costumbres. Tenemos una descripción medianamente completa de una tribu de esta región, en el trabajo de Smith y Dale (*The Ila-speaking People of Northern Rhodesia*, 1920). Por desgracia, sobre la mayoría de los puntos de que ahora estamos tratando la información es escasa y muy incompleta. Hay, sin embargo, dos puntos que quisiera exponer. Se refiere el primero a la conducta del hermano de la madre con respecto al hijo de su hermana. Se nos dice que «el hermano de la madre es un personaje de gran importancia; con un poder incluso sobre la vida y la muerte de sus sobrinos y sobrinas que ninguna otra relación, ni siquiera la de los padres, tiene; ha de ser considerado incluso por encima del padre. Esto es *avunculi potestas*, que entre los baila es más que *patria potestas*. Para referir al hermano de la madre es habitual usar un título honorífico dado a las personas más respetadas» (*op. cit.*, volumen I, p. 230). Este tipo de relación entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana es evidentemente la que cabe esperar en una sociedad profundamente matriarcal. Pero, entonces, considerando la teoría de Junod, ¿cómo podemos explicar el cambio que ha de haberse producido desde este tipo de relación hasta la que existe actualmente entre los bathonga?

Esto me lleva a otro punto que no será posible discutir con detenimiento, pero que tiene un importante peso en esta demostración. Hemos estado considerando la relación del hijo de la hermana con el hermano de su madre; mas para llegar a una explicación realmente concluyente, hemos de estudiar también el comportamiento de un hombre con respecto a los demás parientes por parte de su madre y con el grupo materno como un todo. Actualmente en las islas Tonga la relación peculiar entre el hijo de la hermana y el hermano de la madre existe también entre el hijo de la hija y el padre de su madre. El hijo de la hija ha de ser

honrado por su abuelo. Es «un jefe» para él. Puede tomar la propiedad de su abuelo y puede llevarse la ofrenda que su abuelo hace a los dioses en una ceremonia *kava*. El padre de la madre y el hermano de la madre son objeto de las mismas normas de comportamiento, de las cuales el rasgo destacado es la indulgencia por un lado y la libertad que se permite por otro. Actualmente existen pruebas de que lo mismo ocurre entre los bathonga, pero también en este caso carecemos de la información completa que necesitamos. Junod escribe que un abuelo «es más indulgente con los hijos de su hija que con los de su hijo» (*op. cit.*, p. 227). A este respecto es significativa la costumbre de llamar *kokwana* (abuelo) al hermano de la madre.

Hay algo que parece imposible explicar con la teoría de Junod. En una sociedad profundamente matriarcal el padre de la madre no pertenece al mismo grupo que su nieto, su propiedad no puede ser heredada, ni ejerce autoridad. No puede darse explicación satisfactoria alguna de las libertades permitidas con el hermano de la madre, a menos que tal explicación aclare a la vez las libertades similares hacia el padre de la madre que hallamos en Polinesia y, al parecer, en cierto grado, en Sudáfrica. Tal explicación no la proporciona, ni puede hacerlo, la teoría de Junod.

Pero en la hipótesis que he adelantado, el asunto resulta bastante simple. En la sociedad primitiva hay una tendencia fuertemente marcada a absorber al individuo en el grupo al que él o ella pertenece. El resultado de lo cual, con relación al parentesco, es la tendencia a extender a todos los miembros del grupo un cierto tipo de comportamiento que tiene su origen en la relación con un miembro particular del grupo. Así, en la tribu bathonga la tendencia sería extender a todos los miembros del grupo de la madre (familia o linaje) una cierta norma de conducta que se deriva de la norma especial que rige el comportamiento de un hijo para con su madre. Ya que es de su madre de quien espera cariño e indulgencia, espera el mismo trato de toda la gente que pertenece al grupo de su madre, es decir, de todos sus parientes maternos. Por otro lado, a sus parientes paternos debe respeto y obediencia. Así, pues, las normas que surgen de la relación con el padre y con la madre se generalizan y extienden hacia todos los parientes de ambas partes. Creo que si tuviera tiempo podría demostraros de modo bastante concluyente que éste es realmente el principio que rige las

relaciones entre un individuo y la familia de su madre en las tribus patriarcales de Sudáfrica. Sin embargo, habré de dejar tal demostración para otro momento. Ahora no puedo hacer más que ilustrar mi exposición.

La costumbre, conocida generalmente en Sudáfrica como *lobola*, a menudo mal llamada compra de la novia, es, como bien ha demostrado Junod, el pago hecho a la familia de la muchacha como compensación por su pérdida, cuando ésta es tomada en matrimonio. Ahora, dado que en las tribus patriarcales de Sudáfrica una mujer pertenece al pueblo de su padre, son ellos los que han de ser compensados. Pero encontraréis que en muchas de las tribus una parte del «pago por el matrimonio» es entregada al hermano de la madre de la muchacha por la que tal pago se hace. Así, entre los bapedi se entrega una cabeza de ganado *lenyalo* (llamada *hloho*) al hermano de la madre de la muchacha. Entre los basotho una parte del ganado recibido por una muchacha al casarse puede recibirla el hermano de su madre, lo cual se conoce como *ditsoa*. Ahora los nativos dicen que el ganado *ditsoa* recibido por el hermano de la madre es retenido por éste en nombre de los hijos de su hermana. Si uno de los hijos o hijas de su hermana está enfermo, puede pedírsele que ofrezca un sacrificio a los espíritus ancestrales, para lo cual toma un animal del rebaño *ditsoa*. También cuando el hijo de la hermana desea tomar esposa, puede pedir al hermano de su madre que le ayude a conseguir el ganado necesario, y su tío puede darle parte del ganado *ditsoa* recibido por el matrimonio de su hermana, e incluso darle ganado de su propia manada, confiando en ser recompensado por ello con el ganado *ditsoa* que recibirá, en el futuro, del matrimonio de una sobrina. Creo que el Tribunal Nativo de Apelación ha decidido que el pago del *ditsoa* al hermano de la madre es un acto voluntario y no puede ser considerado como obligación legal, con lo cual estoy de acuerdo. Cito esta costumbre porque ilustra la clase de interés que se espera que el hermano de la madre tenga en el hijo de su hermana, en ayudarle y velar por su bienestar. Esto nos lleva de nuevo a la cuestión de por qué puede pedirse al hermano de la madre que ofrezca sacrificios cuando su sobrino está enfermo.

En el sudeste de África, el culto a los antepasados es patrilineal, esto es, un hombre adora y sacrifica a los espíritus de sus parientes muertos en la línea masculina. Las decla-

raciones de Junod sobre los bathonga no están totalmente claras. En un lugar dice que cada familia tiene dos clases de dioses, unos por parte del padre y otros por parte de la madre; a ambos se concede la misma dignidad y pueden ser invocados igualmente (*op. cit.*, II, p. 349, y I, p. 256). Pero en otro lugar declara que si ha de hacerse una oferta a los dioses de la familia materna, ésta ha de hacerse a través de los parientes maternos, los *malume* (*op. cit.*, II, página 367). Otros pasajes confirman esto y nos demuestran que los espíritus ancestrales únicamente pueden ser invocados de modo directo en cualquier ritual por sus descendientes por línea masculina.

Los nativos de Transkei son muy explícitos en sus declaraciones de que los dioses maternos de una persona, los antepasados patrilineales de su madre, jamás le infligirán castigo sobrenatural haciéndole enfermar. (No estoy totalmente seguro sobre las tribus sotho, pero creo que probablemente tienen la misma opinión.) Por otro lado, una mujer casada puede recibir protección de los espíritus ancestrales de su linaje patrilineal, e igualmente su hijos jóvenes mientras estén unidos a ella. Los niños pasan a incorporarse totalmente en el linaje paterno cuando alcanzan la adolescencia. Así en el Transkei, cuando una mujer se casa puede recibir una vaca, la vaca *ubulunga*, de su padre, del rebaño de su linaje, y llevársela a su nueva casa. Como no puede beber la leche del ganado de su marido durante el primer período de su vida matrimonial, puede proveerse con leche del animal procedente de su familia. Esta vaca constituye un lazo entre ella y su linaje, su ganado y sus dioses, pues el ganado es el vínculo material entre los miembros vivos del linaje y los espíritus de los antepasados. Así, si ella cae enferma, puede hacerse un collar con pelos del rabo de su vaca y ponerse de este modo bajo la protección de los dioses de su linaje. Además, si uno de sus hijos enferma, puede hacer un collar semejante, que se cree que proteje al niño. Cuando su hijo crece, puede recibir un buey *ubulunga* de la manada de su padre, y a partir de entonces su amuleto protector se hará con pelos de este animal; igualmente, cuando una hija se casa es separada de su madre y puede recibir una vaca *ubulunga* de su padre.

Pero aunque, según las declaraciones que se me hicieron, los antepasados maternos no castigarán a sus descendientes con enfermedades, puede acudirse a ellos en busca de ayuda.

Por tanto, cuando un niño está enfermo, los padres pueden acudir al hermano de la madre del niño, o al padre de la madre si aún vive, y pedirle que ofrezca un sacrificio y que pida ayuda a los antepasados maternos del niño. De todos modos, esto está establecido como práctica en las tribus sotho, y uno de los fines del ganado *ditsoa* obtenido del pago del matrimonio al hermano de la madre de la novia es, según se dice, tener provisiones por si estos sacrificios son necesarios.

Esto nos lleva a la extensión final del principio que he sugerido como base de las costumbres referentes al hermano de la madre. La norma de conducta hacia la madre, que se desarrolla en la familia debido a la naturaleza del grupo familiar y de su vida social, se extiende —con las modificaciones adecuadas— a la hermana de la madre y al hermano de la madre, al grupo de parientes maternos como un todo, y por último a los dioses maternos, a los antepasados del grupo materno. Del mismo modo, la norma de conducta hacia el padre se extiende a los hermanos y hermanas del padre y a todo el grupo del padre (o más bien a todos los miembros mayores de él, produciendo el principio de edad importantes y necesarias modificaciones), y finalmente a los dioses paternos.

El padre y sus parientes han de ser obedecidos y respetados (incluso adorados en el sentido original de la palabra) así como los antepasados paternos. El padre castiga a sus hijos e igualmente pueden hacerlo los antepasados del padre. De otro lado, la madre es tierna e indulgente para con su hijo, y lo mismo se espera que sean sus parientes, e igualmente los espíritus maternos.

Un principio muy importante que he intentado demostrar en otro lugar (*The Andaman Islanders*, cap. V) es que los valores sociales existentes en una sociedad primitiva se mantienen en la expresión de sus costumbres rituales o ceremoniales. El grupo de valores con que nos hemos encontrado aquí en las relaciones de un individuo con sus parientes de ambas partes ha de tener también su propia expresión ritual. El tema es demasiado vasto para tratarlo adecuadamente aquí. Pero desearía discutir un punto. Entre los bathonga, y también en Polinesia occidental (Fiji y Tonga), el hijo de la hermana (y en Tonga también el hijo de la hija) interviene en el sacrificio ritual. Junod describe la ceremonia de destruir la cabaña de un hombre muerto, en

la cual los *batukulu* (hijos de la hermana) desempeñan un papel importante. Matan y distribuyen las víctimas sacrificadas, y cuando el sacerdote oficiante hace su oración a los espíritus del hombre muerto, los hijos de la hermana, después de un tiempo, interrumpen o «cortan» la oración y la dan por terminada. Después, entre los clanes bathonga, toman la parte del sacrificio que se dedicaba al espíritu del difunto y se marchan con ella, «robándola» (*op. cit.*, I, página 162).

Sugeriría que el significado de esto es que da una expresión ritual a la relación especial que existe entre el hijo de la hermana y el hermano de la madre. Cuando el tío está vivo, los sobrinos tienen derecho a ir a su aldea y tomar su comida. Y una vez muerto, lo hacen de nuevo como parte del ritual fúnebre y como si fuera por última vez, es decir, vienen y roban la comida y la cerveza que se han dejado aparte para el difunto.

Creo que puede darse una explicación parecida al papel que desempeña en los sacrificios y otros rituales el hijo de la hermana entre los bantús de Sudáfrica y también en las islas Tonga y Fiji. Igual que un hombre teme a su padre, teme y reverencia a sus antepasados paternos, pero no teme al hermano de su madre y puede actuar irreverentemente con los antepasados maternos; además, se le pide que actúe así, según la costumbre, en ciertas ocasiones, dando de este modo expresión ritual a las relaciones sociales especiales entre un hombre y sus parientes maternos, de acuerdo con la función general del mito, tal como yo lo entiendo.

Quizá pueda seros útil una breve exposición final de la hipótesis que he propuesto, con los supuestos que encierra y algunas de sus importantes implicaciones.

1. La característica de la mayoría de las sociedades que llamamos primitivas es que la conducta de los individuos entre sí está regulada ampliamente en base al parentesco, actuando mediante la formación de reglas fijas de conducta para cada tipo reconocido de relación familiar.

2. Esto se asocia a veces con una organización segmentaria de la sociedad, esto es, una condición en que toda la sociedad está dividida en un número de segmentos (linajes, clanes).

3. Mientras que el parentesco es siempre y necesariamente bilateral, o cognaticio, la organización segmentaria requie-

re la adopción del principio unilineal, y ha de hacerse una elección entre las instituciones patriarcales y las matriarcales.

4. En cierto tipo de sociedades patrilineales la norma especial de conducta entre el hijo de una hermana y el hermano de la madre se deriva de la norma de conducta entre el hijo y la madre, que es a su vez producto de la vida social dentro de la familia en un sentido estricto.

5. Este mismo tipo de conducta tiende a extenderse a todos los parientes maternos, es decir, a toda la familia o grupo al que pertenece el hermano de la madre.[2]

6. En las sociedades con culto patrilineal a los antepasados (tales como la bathonga y los habitantes de las islas Tonga) el mismo tipo de conducta puede extenderse también a los dioses de la familia de la madre.

7. El tipo especial de conducta hacia los parientes maternos (vivos y muertos), o hacia el grupo materno y sus dioses, se expresa en costumbres rituales precisas, constituyendo aquí la función del ritual, como en otros lugares, en fijar y perpetuar ciertos tipos de conducta con las obligaciones y los sentimientos implicados en ellos.

Para concluir puedo indicar que elegí este tema porque no sólo tiene interés teórico sino también práctico. Está, por ejemplo, la cuestión de si el Tribunal Nativo de Apela-

2. Esta extensión desde el hermano de la madre hasta los otros parientes maternos se evidencia en la terminología de parentesco de la tribu bathonga. El término *malume*, aplicado inicialmente al hermano de la madre, se extendió también a los hijos de éste que son también *malume*. Si los hermanos de mi madre mueren, son sus hijos los que han de ofrecer sacrificios por mí a mis antepasados maternos. En la parte norte del país ha dejado de usarse el término *malume*, y el padre de la madre, el hermano de la madre y los hijos del hermano de la madre son denominados *kokwana* (abuelo). A pesar de lo absurdo que pueda parecernos llamar al hijo del hermano de la madre, que puede ser incluso más joven que el que así le denomina, con una palabra que significa «abuelo», el razonamiento de este trabajo nos capacitará para ver en ello algún significado. La persona que tiene que ofrecer sacrificios en mi nombre a mis antepasados maternos es primero el padre de mi madre, después, si éste muere, el hermano de mi madre, y después de la muerte de este último, su hijo, que puede ser más joven que yo. Existe, pues, una similitud de función para estas tres relaciones, una norma general única de comportamiento que me afecta a mí respecto a ellos, y lo mismo es válido, en general, respecto a los abuelos. La nomenclatura es, por tanto, adecuada.

ción tenía realmente razón en su conclusión de que el pago del ganado *ditsoa* al hermano de la madre de la novia no es una obligación legal sino moral. En la medida en que yo he podido formarme una opinión, diría que la conclusión fue justa.

Todo el tema de los pagos en el matrimonio (*lobola*) es actualmente de considerable importancia práctica para misioneros y magistrados, y para los propios nativos. El estudio de la situación exacta de una persona respecto a sus parientes maternos es imprescindible para llegar a la comprensión exacta de las costumbres del *lobola*. Una de las principales funciones del *lobola* es fijar la posición social de los hijos de un matrimonio. Si una familia efectúa el pago adecuado, los hijos de la mujer que se les entrega a cambio del ganado pertenece a aquella familia y sus dioses son los suyos. Los nativos consideran que el más fuerte de todos los vínculos sociales es el existente entre un hijo y su madre, y debido, por tanto, a la extensión que inevitablemente tiene lugar, existe un vínculo muy fuerte entre el niño y la familia de su madre. La función del *lobola* no consiste en destruir ese vínculo, sino en modificarlo y situar a los hijos definitivamente en la familia y en el grupo del padre para todo aquello relativo no sólo a lo social sino también a la vida religiosa de la tribu. Si no se paga *lobola*, el niño pertenece inevitablemente a la familia de la madre, aunque su posición entonces es irregular. Pero la mujer por la que se paga *lobola* no se convierte en miembro de la familia del marido; sus dioses no son los de ella; y ésa es la prueba final. Espero haber dicho lo suficiente para demostrar que la adecuada comprensión de las costumbres relativas al hermano de la madre es preliminar indispensable para cualquier teoría definitiva sobre el *lobola*.

II. Sucesión patrilineal y sucesión matrilineal [1]

Para entender correctamente las leyes costumbres de los pueblos no europeos, hemos de tener sumo cuidado en no interpretarlas en términos de nuestras propias concepciones legales, que a pesar de lo simples y claras que puedan parecernos, son el producto de una larga y compleja evolución histórica, y peculiares de nuestra propia cultura. Si, por ejemplo, intentásemos aplicar a las costumbres de los pueblos más simples nuestras propias distinciones exactas, entre los derechos personales y los derechos reales, obtendríamos como único resultado la confusión.

Para nosotros, uno de los aspectos más importantes de la sucesión es la transmisión de la propiedad por la herencia. No obstante, en algunas de las sociedades más simples, éste es un asunto que apenas tiene alguna significación. En una tribu australiana, por ejemplo, un hombre posee algunas armas, instrumentos, utensilios y adornos personales, cosas de poco valor y poca duración. A su muerte, algunos de estos objetos pueden ser destruidos, otros pueden repartirse entre sus parientes y amigos. Pero su disposición es de tan poca importancia, al menos en lo referente al ritual, que a menudo resulta difícil hallar normas consuetudinarias de proceder. Pero incluso en sociedades tan simples, donde puede decirse que la propiedad privada no existe, o es de importancia mínima, existen problemas de sucesión en el más amplio sentido del término.

El término «sucesión» se tomará aquí como referente a la transmisión de derechos en general. Un derecho existe y está definido en términos del uso social reconocido. Un derecho puede ser el de un individuo o el de un grupo de individuos. Puede definirse como una medida de control que una persona o un grupo de personas tiene sobre los actos de alguna persona o algunas personas, que se obligan, de

1. Publicado por primera vez en «The Law Review», volumen XX, núm. 2, enero de 1935.

ese modo, al cumplimiento de un deber. Los derechos pueden clasificarse en tres grupos importantes:

a) Derechos sobre una persona que imponen algún deber o deberes a esa persona. Es el *jus in personam* de la ley romana. Un padre puede ejercer tales derechos sobre su hijo, o una nación sobre sus ciudadanos.

b) Derechos sobre una persona «frente al mundo», es decir imponiendo deberes a todas las demás personas respecto a aquella persona particular. Es el *jus in rem* del Derecho romano con relación a personas.

c) Derechos sobre una cosa, esto es, algún objeto distinto de una persona frente al mundo, imponiendo deberes a otra persona en relación a tal cosa.

Los derechos clasificados en *b*) y *c*) son fundamentalmente del mismo tipo, diferenciándose únicamente por referirse a personas o a cosas, y son de un tipo diferente de los clasificados en *a*).

Podemos considerar algunos ejemplos de una sociedad tan simple como una tribu australiana. Un hombre tiene ciertos derechos sobre su mujer. Algunos de éstos son derechos *in personam*, de modo que él puede exigir de ella el cumplimiento de ciertos deberes. Otros son derechos *in rem*. Si alguien matara a la esposa, comete una injuria contra el marido. Si alguien tuviera relaciones sexuales con la esposa sin consentimiento del marido, comete una injuria contra éste. En algunas tribus un hombre puede ceder su esposa a otro; con tal acto ejerce sus derechos *in personam* y sus derechos *in rem* a la vez.

En gran número de tribus australianas la costumbre del levirato mantiene su predominio. Cuando un hombre muere, todos sus derechos sobre su mujer (y sobre sus hijos pequeños) pasan a su hermano más joven, o, en su defecto, a un sobrino agnaticio. Este es un simple ejemplo de sucesión fraterna. Lo que se tranfiere son ciertos derechos *in personam* e *in rem* sobre ciertas personas (la mujer y los hijos), y a estos derechos acompañan ciertas obligaciones o deberes.

Consideremos ahora, en una tribu como la kariera de Australia occidental, la naturaleza del grupo que yo denominaré «horda». Es éste un grupo de personas que poseen, ocupan y explotan colectivamente cierta área definida del

país. Los derechos de la horda sobre su territorio pueden indicarse brevemente diciendo que ninguna persona que no sea miembro de la horda tiene derecho a ningún animal, vegetal o mineral que se produzca en el territorio, a no ser por invitación o con el consentimiento de los miembros de la horda. Los actos de transgresión de este derecho exclusivo de una horda sobre su territorio parecen haber sido muy raros en la vida social de los aborígenes, pero parece que se mantiene de modo general que cualquiera que cometiera un acto de este tipo podría ser matado justificadamente. El uso exclusivo de su territorio por una horda queda modificado por las obligaciones de la hospitalidad, de modo que cuando hay abundancia de alimento durante un cierto tiempo, los miembros de las hordas vecinas y amigas son invitados a participar de tal abundancia. Al hijo de toda mujer nacida en la horda y casada en cualquier otro lugar se le permite siempre visitar la horda de su madre y cazar en su territorio.

Es conveniente hablar de un grupo como la horda kariera como una «corporación» que tiene un «patrimonio». Es ésta una extensión de los términos «corporación» y «patrimonio» tal como son usados comúnmente en Derecho, pero creo que esta extensión es justificable y espero que de todos modos será admitida para los fines de la presente exposición. Por patrimonio se quiere expresar aquí una serie de derechos (sobre personas o sobre cosas) con deberes implícitos, cuya unidad está constituida por el hecho de que son derechos de una sola persona y pueden ser transmitidos como un todo o divididos a alguna otra persona o personas, o porque son los derechos de un grupo definido (corporación) que mantiene una continuidad de posesión. Un patrimonio personal corresponde así a ese *universitas juris* que es lo que en Derecho romano se transmitía por la herencia.

2. Tenemos informes sobre una zona del sur de Australia de actos deliberados ocasionales de invasión por una fuerza armada, un cuerpo de hombres invadiendo un territorio en donde había ocre rojo, con el fin de conseguirlo. De hecho esto constituía un acto de guerra, y si los invasores conseguían imponerse, la horda cuyos derechos eran violados no tenía ningún recurso eficaz.

3. *Hereditas est successio in universum jus quod defunctus habuit:* Herencia es la sucesión a la posición legal total de una persona muerta.

El patrimonio corporativo de una horda kariera incluye, en primer lugar, los derechos sobre su territorio. La continuidad de la horda se mantiene por la continuidad de la posesión del territorio que no está sujeta a división ni aumento, pues los aborígenes australianos no conciben la posibilidad de la conquista territorial por la fuerza armada. La relación de una horda con su territorio no corresponde exactamente a lo que nosotros consideramos como «posesión» en Derecho moderno. Esta relación tiene algunas cualidades de posesión corporativa, pero participa también de la naturaleza de la relación de un Estado moderno con su territorio, de la que podemos hablar como de ejercicio del «dominio». Los derechos de propiedad sobre la tierra los derechos de dominio al parecer han tenido su origen en el desarrollo y la diferenciación de una relación tan simple como una ejemplificada en la horda australiana.

El patrimonio de una horda incluye no sólo sus derechos sobre un territorio, sino también sus derechos *in personam* e *in rem* sobre sus miembros. Los miembros varones adultos de una horda tienen ciertas obligaciones para con ella, de modo que ésta tiene derechos *in personam* sobre ellos. También tiene sobre ellos derechos *in rem*, pues si alguno de ellos fuere matado por la violencia o por hechicería se considera que ha sido injuriada la horda como un todo, y en este sentido se dan los pasos para obtener satisfacción. Las mujeres y los niños no son miembros de la horda en el mismo sentido que los varones adultos. Si la esposa de un hombre es «robada», es al marido como individuo al que corresponde tomar satisfacción, aunque pueda tener el apoyo de otros miembros de la horda. Pero indirectamente, la mujer también pertenece a la horda, de modo que cuando su marido muere, ha de pasar a posesión de algún otro miembro de la horda y no a otra persona que no pertenezca a ésta.

Como la horda kariera es exógama, todas las niñas pasan, mediante el matrimonio, de ser posesión de sus padres y de la horda a ser posesión de su marido en otra horda. Según la costumbre australiana esta transferencia de posesión, es decir, de derechos, *in personam* e *in rem*, sobre una persona, han de ir normalmente acompañados de compensación o indemnización, lo cual, en muchas tribus corre a cargo del hombre que recibe una esposa, entregando a cambio a su hermana para que sea la esposa de su cu-

ñado. Con la iniciación, los niños varones dejan de pertenecer a sus padres y pasan directamente a posesión de la horda. En algunas tribus esto se expresa simbólicamente en el ritual de la iniciación.

La horda kariera aporta un ejemplo de sucesión corporativa perpetua. Creo que resultará evidente que contiene los gérmenes del Estado y de la soberanía tal como los conocemos en las sociedades más complejas. Así, según los términos que he estado usando, los Estados Unidos de América son una «corporación» que tiene como su «patrimonio» constituyente la posesión o el dominio de cierto territorio (que puede, a diferencia del de la horda australiana, aumentarse por conquista o compra) y ciertos derechos específicos, *in personam* e *in rem*, sobre las personas de sus ciudadanos.

La continuidad de una corporación tal como la horda australiana, depende de la continuidad de su patrimonio. Existe, en primer lugar, la continuidad de posesión del territorio. Y en segundo, una continuidad que trasciende el espacio de una vida humana por el hecho de que cuando el grupo pierde algunos miembros por muerte, adquiere nuevos miembros por el nacimiento de niños y la iniciación de muchachos en el *status* de hombres.

Si pasamos de considerar la horda como un todo a considerar los miembros varones individuales, descubrimos también un proceso de transmisión consuetudinaria de derechos. Puede decirse que los hijos «pertenecen» primeramente al padre, esto es, es él quien ejerce sobre ellos los derechos *in personam* e *in rem*. Como a su vez el padre pertenece a la horda, la horda tiene algunos derechos sobre sus hijos. Cuando una muchacha alcanza la pubertad, los derechos sobre ella pasan (quizá no enteramente, pero sí en gran parte) de su padre y su horda a su marido. Cuando un muchacho alcanza la pubertad, pasa de la situación de dependencia de su padre a la situación de miembro adulto de la horda. Un miembro de la horda tiene ciertos derechos sobre los otros miembros y sobre el territorio de la horda. Estos derechos forman parte de su patrimonio o *status* personal. Existe, pues, un proceso de «sucesión patrilineal», por el cual los hijos de los miembros varones de la horda se convierten a su vez en miembros, adquiriendo derechos y teniendo participación en el patrimonio.

Llegamos así, tras las necesarias, y espero que no dema-

siado tediosas consideraciones preliminares, al problema del cual va a tratar este trabajo, el de la naturaleza y función de la transmisión unilineal de derechos. En la sucesión patrilineal de la horda australiana, la parte más considerable de los derechos de un varón, su *status*, su patrimonio personal como copropietario o coheredero del patrimonio de una horda, los ha adquirido a través de su padre, con exclusión de su madre, y son a su vez transmitidos a sus hijos, con exclusión de sus hijas. Es importante, sin embargo, reconocer que en este caso, y por lo que yo sé en todos los casos de sucesión patrilineal, se transmiten también algunos derechos a través de la madre. Así, en la tribu kariera, un hombre tiene algunos derechos de considerable importancia sobre la horda de su madre, sobre sus miembros individuales y sobre su territorio.

En la sucesión matrilineal la mayor parte de los derechos de un individuo sobre cosas, sobre personas o sobre un miembro de una corporación, le son transmitidos a través de su madre, y no puede transmitirlos a sus hijos, sino que ha de devolverlos a los hijos de su hermana.

Como ejemplo de un sistema completo de sucesión matrilineal, podemos considerar el *taravad* de la casta nayar de Malabar. Un *taravad* es un linaje matrilineal incorporado. Incluye a todos los descendientes vivos por línea femenina de una antecesora original. Tiene, por tanto, miembros femeninos y masculinos, todos los cuales son hijos de las mujeres del grupo. Está constituido como corporación (una agrupación familiar según la terminología de los juristas indios) por la posesión de un patrimonio que incluye, en primer lugar, la posesión de casa o varias casas y una porción de tierra, y, en segundo lugar, derechos sobre las personas de sus miembros. El control del patrimonio está en manos de un «director» que es normalmente el miembro varón más anciano del grupo. Para que el grupo pueda retener la completa y exclusiva posesión de los hijos nacidos de sus miembros femeninos, los nayar han establecido un sistema que niega todo derecho legal al padre. Una muchacha nayar es «casada», mientras es aún muy joven, con el novio apropiado, por la ceremonia religiosa hindú del engarce de la joya. (Es probable que antiguamente el «desposado» desflorara ceremonialmente a la «novia» virgen.) Al tercer día la pareja recién casada se divorcia por la ceremonia hindú de rasgar una pieza de tela. Después de eso,

el divorciado no tiene derechos sobre la persona, el patrimonio ni los hijos de su esposa. En un período posterior, la muchacha toma un amante. Antiguamente entre algunos de los nayar, la costumbre permitía que una mujer tuviera dos o más amantes al mismo tiempo. Como el amante no está casado con la mujer tampoco tiene derechos legales sobre su persona o patrimonio, ni sobre los hijos que puedan nacer de la unión.

El sistema nayar es el ejemplo más perfecto de sucesión matrilineal perpetua. El grupo mantiene su unidad y continuidad no permitiendo que ninguna persona extraña participe en su patrimonio. Retiene la posesión de sus propias mujeres y exige derechos exclusivos sobre los hijos nacidos de ellas.

El *status*[4] de un individuo en un momento dado puede definirse como la totalidad de todos sus derechos y deberes reconocidos por el uso (leyes y costumbres) de la sociedad a que pertenece. Los derechos constitutivos de *status*, e igualmente los deberes, son de muchos tipos diferentes, relativos algunos al «mundo en general», a la sociedad como un todo, y otros, a algún grupo social definido del cual el individuo es miembro (por ejemplo los derechos y deberes de un hombre hacia su propio clan), o a algún grupo del que no es miembro, pero con el que mantiene una relación especial (así la relación de un hombre con el clan de su madre en un sistema patrilineal de clan), e incluso otros referentes a sus relaciones especiales como individuo con otros individuos.

En todas partes en la sociedad humana, el *status* de una persona está determinado en gran medida, por el nacimiento como hijo de un padre determinado y de una madre determinada. Tras el problema de la sucesión se encuentra, por tanto, el problema de los elementos del *status*, es decir, los derechos y deberes que son transmitidos al niño por parte del padre de un lado, y por parte de la madre de otro. Toda sociedad tiene que establecer, a este respecto, su sistema de normas, y existe una gran diversidad de sistemas en las comunidades históricas y en las que sobreviven. La norma casi universal es que un individuo deriva algunos elemen-

4. Téngase presente que *status*, *estate* [patrimonio] y *state* [Estado], y el francés *état*, son distintas formas de la misma palabra del bajo latín, *estatus*.

tos de su *status* de su padre, o a través de él, y otros de su madre, o a través de ella.

Ha de tenerse en cuenta que en todas las sociedades existe una diferencia general entre el *status* de un hombre y el de una mujer, en ciertas sociedades algunas de estas diferencias son muy marcadas e importantes. Así, cuando un hijo «sucede» a su padre puede alcanzar un *status* muy parecido al de su padre, pero en cambio una hija no puede hacerlo en la misma medida. Lo contrario sucede en el caso de una madre y su hija, por un lado, y con su hijo por otro. Así en los reinos africanos donde la sucesión es matrilineal al rey le sucede su hermano más joven y después el hijo de su hermana. El heredero adquiere, por tanto, a través de su madre, los elementos importantes del *status* del hermano de su madre. La hermana del rey, que ocupa una posición muy importante, es, lógicamente, heredada por su hija.

Una solución al problema de la determinación del *status* sería que los hijos heredaran al padre y las hijas a la madre. Se sabe únicamente de unas pocas tribus que han adoptado este principio, en Africa oriental y en Nueva Bretaña, pero en la práctica plantea importantes problemas que no pueden ser analizados aquí. Es posible que haya un sistema en el cual un niño, por nacimiento, adquiera los mismos derechos, del mismo tipo y en igual grado, sobre las personas con las que está relacionado por su padre y sobre aquellas con las que lo está por su madre. Un ejemplo de esto es cuando una persona tiene la misma esperanza de heredar por testamento o intestadamente los bienes de los hermanos y hermanas de su padre y los de su madre. Nos proporcionan un último ejemplo las costumbres relativas al *wergild* en los pueblos teutónicos. Por nacimiento un hombre adquiría derechos sobre un número de personas que constituían su *sib*.[5] Esto incluía a todos sus parientes, por parte materna y paterna, incluyendo varones y hembras hasta un límite determinado. Los límites variaban en las distintas comunidades teutónicas, quizás en la misma comunidad en épocas distintas. Entre algunos anglosajones se ex-

5. El profesor L[illegible] algunos autores americanos usan [illegible] *sib* como equivalente de lo que aquí, conforme al uso europeo se llama «clan». Parece conveniente reservar la palabra *sib* para el grupo ilateral de parentesco al que aplicaba originalmente.

tendía hasta los sobrinos en quinto grado. Si un hombre fuera asesinado, todos los miembros de su *sib* pueden exigir su parte en la indemnización (*wergild*) pagada por el asesino, proporcional al grado de parentesco. Inversamente, si un hombre asesinaba a otro, todos los miembros de su *sib* tenían la obligación de contribuir al precio de la sangre en la medida en que habrían participado en la indemnización, si el mismo hombre hubiera sido asesinado. Los miembros del *sib* de un hombre tenían derechos específicos *in rem* con relación a él, y deberes específicos *in personam* hacia él.

La solución adoptada por la mayoría de las sociedades humanas al problema de la determinación de *status* ha sido la de que el hijo herede determinados derechos y deberes de su padre, y otros de tipo diferente de su madre. Cuando los derechos y deberes heredados del padre superan en importancia social a los derivados de la madre, tenemos lo que habitualmente se llama sistema patrilineal. Por el contrario, un sistema será matrilineal cuando los derechos y deberes derivados de la madre están por encima de los derivados del padre.

Existen, no obstante, algunas sociedades en las cuales los elementos de *status* derivados del padre y los derivados de la madre se hallan justamente equilibrados. Son un ejemplo de esto los ovaherero del sudoeste africano. Un hijo hereda de su madre la pertenencia a un *eanda*, un clan matrilineal; y por su padre será miembro de un *oruzo*, clan patrilineal. Coexiste de este modo un doble sistema de clanes entrecruzados. Como ambos clanes son exógamos, un hombre no puede pertenecer al *eanda* de su padre ni al *oruzo* de su madre. Por mediación de su madre y como miembro de su *eanda*, posee ciertos derechos sobre este grupo, y ciertos deberes hacia el mismo, y particularmente con respecto a los hermanos de su madre y los hijos de su hermana. La propiedad secular se hereda únicamente dentro del *eanda*, de modo que un hombre hereda tal propiedad del hermano de su madre y la transmite al hijo de su hermana. De otro lado, por mediación de su padre y como miembro de su *oruzo* tiene derechos y deberes de otro tipo con relación a tal grupo. Ciertos animales sagrados pueden heredarse únicamente dentro del *oruzo* y son, por consiguiente, transmitidos de padres a hijos.

Pueden encontrarse en África y Oceanía otros ejemplos de sistemas en los cuales la sucesión matrilineal y la patri-

lineal se combinan, estando más o menos equilibradas. En una parte considerable de África esto se explica por la idea de que cada ser humano está compuesto de dos principios, uno, llamado la «sangre» en ashanti, heredado de la madre, y otro, el «espíritu», heredado del padre.

Probablemente el factor más importante en la determinación de la naturaleza de la sucesión en las sociedades más simples sea la necesidad de definir derechos *in rem* sobre las personas. Cuando nace un niño se plantea la pregunta: «¿A quién pertenece el niño?» Por supuesto, puede considerarse que pertenece por igual a los dos padres. Ambos tienen interés por él, los dos tienen sobre él derechos *in personam* e *in rem*. Pero hay otras personas que tienen derechos *in personam* e *in rem* sobre el padre (sus padres, hermanos y hermanas) y, de modo análogo, otras que tienen derechos sobre la madre. En cualquier sociedad en la cual el parentesco tiene una importancia fundamental en la estructura social total, como ocurre en la mayoría de las sociedades no europeas, es esencial para la estabilidad y continuidad sociales que los derechos de individuos diferentes sobre una persona determinada sean definidos de modo que se eviten, en la medida de lo posible, los conflictos. Hemos visto cómo el antiguo sistema teutónico concede derechos *in rem* similares (y en algunos casos iguales) a los parientes de la madre y a los del padre de un individuo determinado, de modo que si éste es asesinado todos los miembros de su *sib* (o sea sus parientes de ambos lados) tienen derecho a la compensación. Consideremos ahora los ejemplos de la solución de este problema en los sistemas matrilineales y patrilineales.

Como sistema matrilineal, los nayar nos proporcionan un ejemplo definitivo. En este sistema, el *taravad* o agrupación familiar conserva intactos e invariables sus derechos *in rem* sobre todos sus miembros. Normalmente, el matrimonio concede al marido ciertos derechos *in rem* sobre su mujer y sobre sus hijos. Puede decirse que los nayar han eliminado el matrimonio, o este aspecto del matrimonio. Es cierto que la unión de una mujer nayar y su amante *sambandham* es en muchos casos una unión de gran afecto, que dura toda la vida, y que el amante está muy unido a sus hijos. Pero legalmente no tiene derechos sobre su «esposa», si podemos llamarla así, ni sobre sus hijos. A su vez, el grupo no tiene derechos *in rem* sobre él, ya que tales derechos los conserva

su propio *taravad*. El *taravad* como corporación conserva la posesión íntegra e irrefutable de sus propios bienes.

Como ejemplo de solución patrilineal definitiva del problema de la distribución de derechos *in rem* podemos tomar las tribus zulu-kaffir de Sudáfrica. En estas tribus el matrimonio requiere el pago de una indemnización consistente en ganado que recibe el nombre de *lkaz.*, recibiendo el acto de entrega del mismo el nombre de *uku-lobola*. Una muchacha soltera pertenece su padre o a su custodio (hermano del padre o hermano) si su padre muere, y a su familia agnaticia. Éstos tienen sobre ella ciertos derechos *in personam* e *in rem*. Toda ofensa cometida contra ella, como violación, seducción, homicidio o mutilación, es una injuria contra su familia que tiene derecho a ser indemnizada. El padre puede plantear ante el jefe una acción para desagraviar la ofensa cometida contra su hija. En el acto del matrimonio, el padre y la familia agnaticia entregan gran parte de estos derechos sobre la hija a su marido y a la familia agnaticia de éste. El pago de ganado es una indemnización por la cesión de tales derechos. Para estos pueblos, la mujer tiene un gran valor como madre. (Por tal motivo no hay persona más desgraciada entre ellos que una mujer estéril.) El acto de *lobola* es, por tanto, un procedimiento por el cual los que pagan el ganado adquieren derechos íntegros e incuestionables sobre todos los hijos nacidos a la mujer. Esto podría demostrarse fácilmente con un análisis que no sería adecuado hacer aquí. Los nativos exponen el principio de dos formas: «El ganado produce niños»; «Los niños están donde no está el ganado». En caso de divorcio, o bien la esposa y los hijos regresan con el padre de ella y se devuelve el ganado entregado, o, como es habitual, el marido retiene a los hijos y ha de renunciar a reclamar el ganado que ha entregado, o una parte del mismo. A la muerte de una mujer que ha tenido hijos (la mujer estéril puede ser repudiada, y puede exigirse la devolución del ganado, o su sustitución por una hermana), si ha sido pagado todo el ganado, los hijos permanecen con el padre, la familia de la madre no tiene derechos *in rem* sobre ellos. El sistema aquí esbozado es un sencillo procedimiento legal para otorgar al padre y a su familia *agnaticia* los derechos *in* íntegros sobre hijos.

De modo, el sistema de esión patrilineal o ma- lineal centra alre dor del arimonial. En

sociedad estrictamente matrilineal, un hombre no tiene derechos *in rem* sobre sus hijos, aunque habitualmente tiene sobre ellos algunos derechos *in personam*. Los derechos pertenecen a la madre y a los parientes de ésta. El resultado consiste en resaltar y mantener un estrecho vínculo entre hermano y hermana, a costa del vínculo entre marido y mujer. En consecuencia, los derechos del marido sobre su esposa son limitados. En una sociedad patrilineal extrema la situación es exactamente la contraria. El padre y sus parientes son exclusivamente quienes ejercen los derechos *in rem* sobre los hijos. El vínculo entre marido y mujer se consolida a costa del vínculo entre hermano y hermana. Los derechos del marido sobre su mujer son considerables; ella está *in manu*, bajo su *potestas*.

Los sistemas radicalmente patrilineales son comparativamente raros, y los matrilineales quizás aún más raros. Por lo general existe alguna modificación por la cual, aunque la familia de una parte tiene un derecho preponderante, se reconocen también algunos derechos a la otra parte. Así, en la tribu cherokee, en Norteamérica, aunque un hombre pertenece al clan de su madre, de modo que si fuera asesinado solamente a este clan corresponde pedir satisfacción, mantiene, sin embargo, una relación muy especial con su padre con el clan de éste.

Poco se ha dicho hasta el momento sobre la herencia de la propiedad. Lo cual se debe a que en las sociedades más simples la transmisión de la propiedad depende generalmente de la transmisión del *status*. Entre los nayar, la propiedad importante (tierra, casas, etc.) es indivisible y pertenece a una corporación constituida por un linaje matrilineal. Entre las tribus zulu-kaffir, los hijos heredan una parte de los bienes del padre con exclusión de las hijas y sus descendientes. Aunque hay algunas excepciones, en general puede decirse que la transmisión de la propiedad sigue la misma línea que la transmisión del *status*.

Respecto a las instituciones de sucesión patrilineal y matrilineal, a menudo se plantea la pregunta de cuál es su origen. El término «origen» es ambiguo. Podemos hablar en un sentido de «origen histórico». El origen histórico del sistema nayar, o del de los zulu-kaffir, o de cualquier otro sistema, es una serie de hechos únicos ocurridos con frecuencia durante un largo período de crecimiento gradual. En este sentido, la determinación del origen de cualquier sistema

social es tarea del historiador Pero la historia de los pueblos más sencillos es desconocida y es únicamente objeto de pura especulación, a mi juicio bastante inútil. Pero el término «origen» puede también usarse en otro sentido, y muy frecuentemente se usa de modo ambiguo, con la consiguiente confusión de ambos significados.

Cualquier sistema social, para sobrevivir, ha de ajustarse a ciertas condiciones. Si podemos definir de modo correcto una de estas condiciones universales, esto es, una a la cual hayan de ajustarse todas las sociedades humanas, tendremos una ley sociológica. Por tanto, si puede demostrarse que una institución particular, en una sociedad particular, es el medio por el cual tal sociedad se ajusta a la ley, es decir, a la condición necesaria, podremos hablar de esto como del «origen sociológico» de la institución. Puede así decirse que una institución tiene su *raison d'être* general (origen sociológico) y su *raison d'être* particular (origen histórico). Corresponde al sociólogo o al antropólogo social descubrir el primero mediante el método comparativo. Y es labor del historiador descubrir el segundo, mediante el examen de documentos, quedando para el etnólogo, si no hay documentos, la especulación.

Una ley de este tipo, o condición necesaria de existencia continuada, es la de un cierto grado de consistencia entre las partes que constituyen el sistema social. La consistencia funcional no es lo mismo que la consistencia lógica; la última es una forma especial de la primera. Existe inconsistencia funcional cuando dos aspectos del sistema social dan lugar a un conflicto que sólo puede ser resuelto mediante un cambio en el propio sistema. Lo cual es siempre una cuestión de funcionamiento, de la marcha del sistema como un todo. La consistencia es algo relativo. Ningún sistema social consigue una perfecta consistencia, por lo cual todo sistema está cambiando continuamente. A este respecto, cualquier insuficiencia en un sistema social tiende a provocar el cambio, a veces, aunque no siempre, mediante el reconocimiento consciente de la insuficiencia por los miembros de la sociedad y la busca consciente de una solución. A esta ley de la necesidad de un cierto grado de consistencia funcional, puede añadirse una segunda ley que es un caso especial de la primera. Cualquier vida social humana requiere el establecimiento de una estructura social consistente en una red de relaciones entre individuos grupos de individuos.

Todas estas relaciones implican ciertos deberes y derechos que necesitan ser definidos, de modo que puedan resolverse los conflictos sin destruir la estructura. Tal necesidad es satisfecha con el establecimiento de sistemas de justicia e instituciones legales.

Todo sistema de derechos implica necesariamente la existencia de derechos comunes, unidos o divididos, sobre la misma persona o cosa. Tanto el padre como la madre de un niño tienen sobre él derechos *in personam*. En una familia regular es necesario que no haya conflictos irresolubles entre estos derechos. Lo mismo es aplicable a la sociedad como un todo, en todas las distintas relaciones que se producen entre las personas. Cuando dos personas A y B tienen derechos sobre alguna cosa Z, o derechos *in rem* sobre alguna persona Z, hay tres modos de ajustar estos derechos para evitar conflictos irresolubles. Uno de ellos sería el de *derecho en común*; A y B tienen similares e iguales derechos sobre Z, y éstos son tales que los derechos de A no interferirán para nada en los de B. Podemos hallar un ejemplo de esto en las tribus nativas de Sudáfrica, en las cuales, según dicho de los nativos, «hierba y agua son comunes». Cualquier miembro de la tribu tiene derecho a apacentar su ganado o abrevarle, o tomar agua para su propio uso, en cualquier parte del territorio sobre el que la tribu (representada por su jefe) ejerce dominio. Una segunda forma será la de *derechos unidos*, en la cual A y B (o cualquier número de personas) ejercen conjuntamente ciertos derechos sobre Z. El establecimiento de este tipo de derechos crea inmediatamente lo que se llama aquí corporación. La violación de los derechos exige normalmente una acción conjunta por parte de la corporación, que, desde luego, puede ser llevada a cabo por sus representantes oficiales. Una tribu sudafricana tiene posesión colectiva de su territorio, posesión (patrimonio) conferida al jefe. Una violación de estos derechos puede ser resuelta por el jefe, o puede llevar a una acción de guerra, en la cual, bajo la autoridad del jefe, toda la tribu intenta mantener sus derechos. El tercer modo es el de *derechos en división*. Aquí A tiene determinados derechos sobre Z, y B tiene otros derechos también determinados; los derechos respectivos pueden definirse por la costumbre, o por un contrato, o por un acuerdo. Un ejemplo es la relación de propietario y arrendatario de una vivienda o un terreno de alquiler.

Por lo que respecta a los derechos sobre las personas, el ejercicio de derechos en común es necesariamente muy limitado. En una región desconocida, uno puede dirigirse a cualquier persona que encuentre y esperar recibir la información que pueda dar. En la ley inglesa, los oficiales reales pueden pedir a cualquier transeúnte «en nombre del rey» ayuda para arrestar a un malhechor.[6] Los derechos sobre personas *in personam* se ejercen por lo general conjunta o separadamente.

Los derechos sobre personas *in rem* no pueden, evidentemente, ejercerse en común. En el ejemplo de las costumbres teutónicas relativas al *wergild*, hemos visto que tales derechos pueden mantenerse en división. Pero ese caso es raro, debido a que requiere una complicada definición de las partes respectivas de los diversos parientes según el interés y el grado de parentesco. Basta una ojeada a algunas de las primitivas leyes de Noruega y Suecia respecto a la división del *wergild* entre parientes y agnaticios y coagnaticios de diferentes grados para comprobar las dificultades con que se encuentra en la práctica un sistema de tal tipo.

De esto se deduce que los derechos *in rem* sobre una persona tienen que ser, como norma general, exclusivamente personales, es decir, limitados a una sola persona (condición a la que pueden, en algunos casos, acercarse los derechos de amo y esclavo) o deben ser colectivos. Los derechos de un padre romano sobre su hijo eran casi exclusivos, pero incluso éstos, en ciertos períodos de la Historia, de seguro estuvieron sujetos a los derechos, ejercidos colectivamente, de la *gens* o del Estado; incluso la *potestas* de un *pater familias* no era absoluta. Podemos, pues, decir, que cualquier sociedad que reconoce derechos *in rem* sobre personas (y todas las sociedades conocidas lo hacen en alguna medida), normalmente, y sólo con raras excepciones, tomará las medidas necesarias para el ejercicio colectivo de tales derechos. Esto implica la existencia de corporaciones de algún tipo, ya que una corporación se define aquí como grupo de personas que ejercen colectivamente algún derecho o derechos.

6. Sin embargo, puede interpretarse el último caso como el ejercicio de un derecho colectivo, ya que el rey es el representante de la nación, el cual, en cuanto corporación, tiene derechos sobre las personas de sus ciudadanos.

Una corporación puede formarse únicamente en base a un interés común. En las sociedades más simples, el modo más fácil, quizá casi el único, de que se cree el interés común, es en la base de la localidad, es decir, de la residencia en la misma comunidad local, o vecindario, o parentesco. Las corporaciones, por tanto, tienden a establecerse en una u otra base, o en ambas combinadas (la horda kariera es un ejemplo de lo último) o bien se forma un doble sistema de grupos locales y grupos de parentesco.

Hemos de apelar aquí a otra ley sociológica, la necesidad, no únicamente de estabilidad, precisión y consistencia de la estructura social, sino también de continuidad. Asegurar la continuidad de la estructura social es esencialmente función de las corporaciones. Así una nación moderna tiene continuidad como corporación ejerciendo derechos colectivos sobre su territorio y sobre las personas de sus ciudadanos.

Podemos imaginar como posibilidad una comunidad local incorporada que fuera totalmente endógama y que no tuviera, por tanto, que plantearse la elección entre sucesión patrilineal o matrilineal, ya que todo niño nacido en la comunidad tendría en ella a sus dos padres. Pero en el momento en que se produzcan matrimonios entre dos grupos locales corporativos, surgirá el problema de la sucesión lineal. Es posible que en tal situación no pueda establecerse norma alguna de conducta, resolviéndose cada caso por acuerdo entre las personas más directamente afectadas. Parece que este fue el caso de las hordas o grupos locales de los isleños de Andamán. El resultado es una estructura indefinida y sin fundamento. Si surge alguna norma definida, suele tomar la forma de sucesión matrilineal o de sucesión patrilineal.

Si cualquier sociedad establece un sistema de corporaciones fundado en el parentesco —clanes, agrupaciones familiares, linajes incorporados—, adoptará necesariamente el sistema de la sucesión unilineal. Por supuesto, sería teóricamente posible establecer algún tipo de norma mediante la cual, cuando los padres pertenecen a diferentes grupos, ciertas circunstancias definidas, los hijos pertenecieran al grupo del padre y en otras al de la madre. Esto produciría situaciones complicadas y, en general, cualquier definición complicada de derechos será probablemente ineficaz en comparación con una más sencilla.

Así, la existencia de sucesión unilineal (patrilineal o matrilineal) en la gran mayoría de las sociedades humanas puede indicar su «causa» u «origen» sociológico en ciertas necesidades sociales fundamentales. La principal de ellas es la necesidad de definir, con la precisión suficiente para impedir conflictos irresolubles, los derechos *in rem* sobre las personas. La necesidad de una definición precisa de los derechos *personam* y de los derechos sobre las cosas podría parecer secundaria, pero contiene factores importantes.

Pueden aducirse muchos hechos que apoyan esta hipótesis. Mencionaré solamente uno. En las sociedades organizadas en clanes, una de las actividades más importantes del clan es exigir venganza o indemnización cuando es asesinado un miembro varón del clan. La lista de ejemplos conocidos llenaría muchas páginas. El clan como corporación tiene derechos *in rem* sobre todos sus miembros. Si uno es asesinado, el clan es injuriado y tiene el derecho, y sus miembros la obligación, de promover alguna acción para recibir satisfacción, mediante venganza o recibiendo indemnización.

Así, la causa de la decadencia del clan (*genos* o *gens*) en Grecia y Roma fue el transferir sus derechos *in rem* (y por tanto necesariamente algunos de sus derechos *in personam*) a la ciudad o Estado, siendo inevitable que en la transferencia de estos derechos se modificara considerablemente su naturaleza. Pero la decadencia de la *gens* en Roma permitió la familia patriarcal como corporación (según señaló Maine hace tiempo) cuya base, sin embargo, no era únicamente el ejercicio de derechos *in rem* por el *pater familias* sobre sus hijos, sino también el ejercicio de derechos colectivos sobre la propiedad y el mantenimiento de un culto religioso de adoración a los antepasados.

Las leyes sociológicas, es decir, las condiciones necesarias de existencia de una sociedad que se han indicado aquí como fundamento de las costumbres de sucesión unilineal (patrilineal o matrilineal) son:

1. La necesidad de una formulación de los derechos sobre personas y cosas suficientemente precisa en su reconocimiento general como para impedir, en la medida de lo posible, conflictos irresolubles.
2. La necesidad de continuidad de la estructura social como sistema de relaciones entre las personas, siendo tales relaciones definibles en términos de derechos y deberes.

Los etnólogos americanos que objetan el método de explicación aquí adoptado sostienen que cualquier ley sociológica que pueda ser formulada tiene que ser necesariamente axiomática. Las leyes arriba formuladas, si son ciertas, como creo, aunque no estén expresadas de modo adecuado, pueden ser axiomas. Pero aun así, requerirían la atención de algún etnólogo. Un escritor actual sobre el tema de la sucesión[7] matrilineal y patrilineal hace las siguientes declaraciones: «Las instituciones unilaterales son en sí mismas anómalas y artificiales. Las matrilineales lo son doblemente.» «Las instituciones unilaterales, dondequiera que se encuentren, representan desviaciones de lo que cabía esperar, anormalidades en la estructura social.» «La consideración unilateral contradice la dualidad de la paternidad y redunda en una consideración antinatural de una parte de la familia, con exclusión de la otra.» Fundado en estas afirmaciones, parece concluir que la determinación unilineal del *status* ha de haber tenido un origen único en algún pueblo aberrante y haberse extendido después, por un proceso de «difusión» a gran número de pueblos de Europa, Asia, África, Australia, Oceanía y América. (Desde luego, uno se pregunta por qué tantas sociedades y de tipos tan diversos habrían aceptado y conservado tales instituciones «anómalas», «anormales» y «antinaturales».)

Espero que el argumento de este ensayo haya demostrado, por el contrario, que las instituciones unilineales de cualquier forma son casi, si no totalmente, una necesidad en todo sistema social organizado. Lo que es raro y desacostumbrado (no necesitamos decir anormal o anómalo, y mucho menos antinatural) es el descubrimiento de pueblos como los teutónicos de Europa (al parecer únicos entre los pueblos de lengua indoeuropea) que conserven durante un período considerable, hasta el feudalismo y aparición del Derecho romano, un sistema en el cual exista una anulación considerable, si no completa, del principio unilineal, y en el cual una persona obtenga similares e iguales derechos de su padre que de su madre.[8]

7. Ronald L. Olson, *Clan and Moiety in North America*, «University of California Publications», vol. 33, pp. 409 y 411.

8. Existen sistemas de parentesco bilateral con sucesión tanto a través de los varones como de las hembras, en algunas partes de Indonesia, por ejemplo entre los ifugao, de las islas Filipinas. Un análisis al respecto sería muy conplejo y requeriría demasiado espacio.

Cabría esperar que un ensayo como éste tratara el problema de los factores generales que determinan el que unos pueblos adopten el principio matrilineal y otros el principio patrilineal en la determinación del *status* o la sucesión. Mi opinión es que nuestros conocimientos y nuestro saber no nos permiten aún tratar tal problema de modo satisfactorio.

III. Estudio de los sistemas de parentesco[1]

1

Durante setenta y cinco años el tema del parentesco ha ocupado un lugar especial e importante en la antropología social. Me propongo considerar los métodos que han sido y están siendo utilizados en tal rama de nuestros estudios, y los resultados que cabe razonablemente esperar mediante tales métodos. Consideraré y compararé dos métodos de los que hablaré como de historia conjetural y análisis estructural o sociológico.

Uno de estos métodos fue aplicado primeramente a algunas instituciones sociales, por autores franceses e ingleses (principalmente escoceses) del siglo XVIII. Dugald Steward escribió de este método en 1795: «A esta especie de investigación filosófica, que no tiene nombre apropiado en nuestra lengua, me tomaré la libertad de darle el título de *Historia Teórica* o *Conjetural*; una expresión que se halla bastante próxima en su significado a la de *Historia Natural*, tal como la emplea Hume (véase su *Historia Natural de la Religión*), y con lo que algunos autores franceses han llamado *Histoire Raisonnée*.» Aceptaré la indicación de Dugald Steward y usaré la denominación «historia conjetural».

El método de historia conjetural se utiliza de modos diferentes. Uno es intentar basarse en consideraciones generales, lo que Dugald Steward llama «los principios conocidos de la naturaleza humana», conjeturas en cuanto a los comienzos —de la sociedad política (Hobbes), del lenguaje (Adam Smith), de la religión (Tylor), de la familia (Westermarck), y así sucesivamente. Se han hecho a veces trabajos que intentan abarcar de modo global la evolución de la sociedad humana (Morgan, Schmidt y Elliot Smith). Nos encontramos en ocasiones con una historia conjetural del desarrollo de una institución particular, como el tratado de

1. Comunicación presidencial pronunciada en el Royal Anthropological Institute, 1941. Primera publicación en «Journal of the Anthropological Institute».

Robertson Smith sobre el sacrificio. La forma especial del método del que vamos a tratar ahora es un intento de explicar un rasgo particular de uno o más sistemas sociales mediante una hipótesis sobre cómo ha llegado a existir.

Tenemos un ejemplo del método de historia conjetural aplicado al parentesco en el ensayo de John F. M'Lennan *Primitive Marriage*, publicado en 1865.

Recordaréis las dos tesis principales expuestas en tal libro: El origen de la costumbre de la exogamia a partir del matrimonio por rapto, y la proposición «El sistema más antiguo que incorporó la idea de relaciones consanguíneas era un sistema de parentesco únicamente a través de las mujeres». Seis años más tarde apareció *The Systems of Consanguinity and Affinity*, de Lewis Morgan, una grandiosa muestra de erudición y un minucioso análisis de los datos, al que seguiría en 1877 su *Ancient Society*, en donde ofrece un resumen de historia conjetural del curso global del desarrollo social. A estos trabajos de M'Lennan y Morgan han seguido muchos otros hasta hoy día, en que el método de historia conjetural ha sido aplicado de formas diferentes a los diversos rasgos de la organización de parentesco.

Como ya sabéis, considero la prosecución de este método como uno de los principales obstáculos para el desarrollo de una teoría científica de la sociedad humana. Pero mi postura ha sido frecuentemente mal interpretada. Mi objeción a la historia conjetural no se debe a que sea histórica, sino a que es conjetural. La historia nos muestra cómo ciertos hechos o ciertos cambios del pasado han llevado a otros sucesos o condiciones, y revela así la vida humana en una región particular del mundo como una cadena de hechos conectados. Pero solamente puede hacerse esto cuando existen pruebas directas sobre los hechos o condiciones precedentes y sobre los subsiguientes, y también alguna prueba auténtica de su interconexión. En la historia conjetural tenemos un conocimiento directo sobre una serie de asuntos existentes en un cierto tiempo y lugar, sin conocimiento alguno de las condiciones o hechos precedentes, sobre los cuales, por consiguiente, estamos obligados a hacer conjeturas. Para establecer cualquier probabilidad con respecto a tales conjeturas, necesitaríamos tener un conocimiento de las leyes del desarrollo social que evidentemente no poseemos y al que no creo que podamos llegar nunca.

Mi propio estudio del parentesco comenzó en 1904 con Rivers, cuando yo era su primer discípulo, y por entonces el único, en antropología social, habiendo estudiado psicología con él anteriormente durante tres años. Debo mucho a aquel contacto con Rivers, pues desde el principio pareció que estábamos en desacuerdo sobre el método. Rivers seguía el método de historia conjetural, al principio bajo la influencia de Morgan y más tarde en la forma de lo que él llamaba análisis etnológico, según declara en su *History of Melanesian Society* (1914 *a*). Pero en su trabajo de campo, Rivers había descubierto y revelado a otros la importancia de la investigación del comportamiento de los parientes entre sí, como medio para comprender un sistema de parentesco. Enjuiciaré a continuación la obra de Rivers, pero mi postura es la misma que defendí en mis amistosas discusiones con él por un período de diez años y que concluyeron con el acuerdo de seguir en desacuerdo. Mi estima por Rivers como hombre, como profesor y como científico, no ha disminuido en modo alguno por el hecho de creerme obligado a oponerme al uso que hace del método de historia conjetural.

En principio es necesario dar una definición. Utilizaré el término «sistema de parentesco» como abreviatura de sistema de parentesco y matrimonio, o parentesco y afinidad. Es una lástima que no exista en inglés un término que incluya todas las relaciones resultantes de la existencia de la familia y el matrimonio. Resultaría pesado hablar todo el tiempo de un sistema de parentesco y afinidad. Espero, por tanto, que se acepte mi uso del término. Es necesario que no quepa ambigüedad alguna.

La unidad de estructura sobre la que se fundamenta un sistema de parentesco es el grupo al que yo llamo «familia elemental», formado por un hombre, una mujer y su hijo o hijos, vivan o no juntos. Un matrimonio sin hijos no constituye familia en este sentido. Los hijos pueden adquirirse, pasando así a ser miembros de una familia elemental, bien por adopción, bien por nacimiento. Tenemos que reconocer también la existencia de familias compuestas. En una familia polígama existe sólo un marido con dos o más mujeres y sus respectivos hijos. Otra forma de familia compuesta se produce en las sociedades monógamas, por un segundo matrimonio, dando lugar a las relaciones entre padrastros e hijastros y a las relaciones tales como

las de los hermanos sólo de padre o de madre. Podemos considerar que las familias compuestas están formadas de familias elementales con un miembro común.

La existencia de una familia elemental crea tres tipos especiales de relación social, la del padre y el hijo, la que existe entre hijos de los mismos padres (*siblings*), y la del marido y esposa como padres del mismo hijo, o de los mismos hijos. Una persona nace en una familia o es adoptada por una familia en la cual ella es hija o hijo y hermana o hermano. Cuando un hombre se casa y tiene hijos pertenece a una segunda familia elemental en la cual es marido y padre. Este cruce de familias elementales forma una red de lo que yo llamaré, por carecer de otro término mejor, relaciones genealógicas, que se extienden indefinidamente.

Las tres relaciones que existen dentro de una familia elemental constituyen lo que yo llamo el primer grado. Son relaciones de segundo grado aquéllas que dependen de la unión de dos familias elementales mediante un miembro común, tales como padre del padre, hermano de la madre, hermana de la mujer, etc. Pertenecen al tercer grado relaciones tales como hijo del hermano del padre, y esposa del hermano de la madre. Podemos trazar así, si tenemos información genealógica, las relaciones de cuarto, quinto... o enésimo grado. En cualquier sociedad dada, se reconoce un cierto número de estas relaciones para fines sociales, es decir, van unidas a ellas ciertos deberes y derechos o ciertas formas distintivas de comportamiento. Las relaciones así reconocidas constituyen lo que yo llamo sistema de parentesco, o, de modo completo, sistema de parentesco y afinidad.

La característica más importante de un sistema de parentesco es su extensión. En un sistema de extensión limitada, tal como el sistema inglés actual, sólo se reconoce a un número limitado de parientes, cuya relación implica una conducta especial, o derechos y deberes específicos. Antiguamente, en Inglaterra la extensión era mucho mayor, ya que un sobrino quinto tenía derecho a una parte del *wergild* cuando un hombre era asesinado. En sistemas de gran extensión, tales como los de algunas sociedades no europeas, una persona puede reconocer cientos de parientes hacia cada uno de los cuales su conducta está condicionada por la existencia del parentesco.

Ha de indicarse también que en algunas sociedades se

considera que las personas están unidas por parentesco aunque no se conozca ningún lazo genealógico con seguridad. Así, los miembros de un clan se consideran parientes, aunque en muchos casos es imposible demostrar su procedencia de un antepasado común. Ésta es la diferencia entre lo que aquí denominaremos clan y linaje.

Así, un sistema de parentesco, en el sentido en que yo estoy usando el término, o un sistema de parentesco y afinidad si se prefiere llamarlo así, es, en primer lugar, un sistema de relaciones duales entre persona y persona en una comunidad, siendo regulada su conducta en cualquiera de estas relaciones, en mayor o menor grado, por la costumbre social.

Un sistema de parentesco incluye también la existencia de grupos sociales definidos. El primero de ellos es la familia doméstica, que es un grupo de personas que en un momento determinado están viviendo juntas en una vivienda o grupo de viviendas, con algún tipo de arreglo económico que podemos llamar mantenimiento colectivo de la casa. Hay muchas variedades de familia doméstica, variando en su forma, extensión y en la forma de su vida común. Una familia doméstica puede consistir en una sola familia elemental, o puede estar formada por un grupo de cien o más personas, como la *zadruga* de los eslavos del sur, o el *taravad* de los nayar. Es importante en algunas sociedades lo que puede llamarse agrupación local de familias domésticas. En muchos sistemas de parentesco desempeñan un importante papel los grupos unilineales de parentesco -linajes, clanes y mitades.

Entiendo, pues, por sistema de parentesco una red de relaciones sociales de tipo definido que constituyen parte de toda la red de relaciones sociales que llamo estructura social. Los derechos y deberes de los parientes entre sí y las costumbres sociales que observan en sus contactos sociales, puesto que todo ello define las relaciones, forman parte del sistema. Considero el culto a los antepasados, donde existe, como parte del sistema de parentesco, en un sentido real, constituido por las relaciones de las personas vivas con sus parientes muertos, y que afecta las relaciones de las personas vivas entre sí. Los términos que se usan en una sociedad para dirigirse o referirse a los parientes forman parte del sistema, y exactamente igual las ideas que la gente tiene sobre el parentesco.

Habréis notado que al usar la palabra «sistema» he hecho una suposición, importante y de gran alcance; pues tal palabra implica que aquello a lo que se aplica es una unidad compleja, un todo organizado. Mi hipótesis explícita es que, entre los distintos rasgos de un sistema particular de parentesco, existe una compleja relación de interdependencia. La formulación de tal hipótesis viable lleva inmediatamente al método del análisis sociológico, mediante el cual intentamos descubrir la naturaleza de los sistemas de parentesco como sistemas, si es que realmente lo son. A tal fin precisamos establecer una comparación sistemática de un número suficiente de sistemas lo bastante diversos. Hemos de compararlos, no en cuanto a características aisladas, superficiales y por tanto inmediatamente observables, sino como conjuntos, como sistemas, y con relación, por tanto, a características generales que se descubren solamente en el proceso de comparación. Nuestro propósito es llegar a abstracciones válidas, o a ideas generales en cuyos términos puedan definirse y clasificarse los fenómenos.

Me propongo ilustrar los dos métodos, el de historia conjetural y el del análisis de sistema, mediante un ejemplo particular, y a tal fin selecciono un rasgo particular de la terminología de parentesco de un grupo de tribus dispersas. Cuando Morgan hizo su estudio de la terminología del parentesco en las tribus norteamericanas, señalaba ciertas peculiaridades en los términos referentes a los sobrinos. En la tribu choctaw descubrió que un hombre llamaba al hijo de la hermana de su padre con el mismo término que usaba para su propio padre y para el hermano de su padre. Podemos decir que el hijo de la hermana del padre es tratado como si fuera un hermano más joven del padre. Recíprocamente, un hombre llama al hijo del hermano de su madre con el término usado para «hijo». De acuerdo con esto, aplica un término de parentesco a la hermana de su padre y a la hija de ésta, y habla de la hija del hermano de su madre como de una «hija». Por otro lado, en la tribu omaha, Morgan descubrió que un hombre llama «tío», es decir, hermano de la madre, al hijo del hermano de su madre, y «madre» a la hija del hermano de su madre, de modo que recíprocamente habla del hijo de la hermana del padre designándolo con el término que usa para el hijo de la hermana, y una mujer utiliza el mismo término para su propio hijo, el hijo de su hermana y el hijo de la her-

hP P h H

Fig. 1. — CHOCTAU

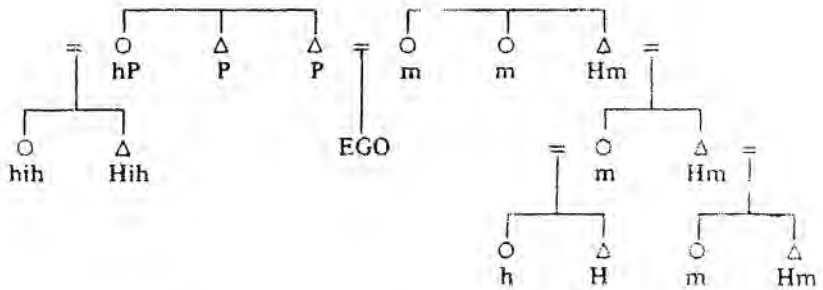

Fig. 2. — OMAHA

P = Padre
H = Hermano
Hi = Hijo
m = madre
hi = hija
h = hermana

mana de su padre. Las figuras 1 y 2 aclaran estas terminologías.

En bastantes regiones existen terminologías similares a la omaha: *a*) en las tribus siouan emparentadas con la omaha, tales como osage, winnebago, etc.; *b*) en algunas tribus algonquianas, de las que podemos tomar como ejemplo los indios fox; *c*) en una zona de California que incluye los miwok; *d*) en algunas tribus del este de África bantús y no bantús, incluyendo los nandi y los bathonga; *e*) entre los nagas lhota de Assam; *f*) en algunas tribus de Nueva Guinea. Terminologías similares a la choctaw se encuentran: *a*) en otras tribus sudorientales de Estados Unidos, in-

luyendo los cherokee; *b*) en las tribus crow e hidatsa de la zona de los llanos; *c*) entre los hopi algunos otros pueblos indios; *d*) entre los tlingit y naida de la costa noroeste de América; *e*) en las islas Banks en Melanesia; *f*) en una comunidad de lengua twi, del oeste africano.

Hay quienes considerarían este tipo de terminología como «contraria al sentido común», lo cual significa únicamente que no está de acuerdo con nuestras actuales ideas europeas parentesco y su terminología. Debe resultar fácil para ualquier antropólogo reconocer que lo que es de sentido común en una sociedad, puede ser todo lo contrario en otra. Las terminologías choctaw y omaha requieren una explicación, pero igualmente la terminología inglesa, en la ual utilizamos la palabras «sobrino» para los hijos de hermanos y hermanas, tanto del padre como de la madre —lo ual probablemente parecería a algunos no europeos no sólo contrario al sentido común, sino incluso contrario a moral. Lo que quisiera, por tanto, demostraros es que las terminologías choctaw y omaha son tan lógicas y apropiadas n sus propios sistemas sociales como lo es nuestra terminología en nuestro propio sistema social.

Yo diría que el sistema choctaw y el sistema omaha exhiben un principio estructural único, aunque aplicado de modos distintos, en lo que podemos quizá llamar direcciones opuestas. Por consiguiente los consideraremos juntos, como variedades de una misma especie.

Se han hecho varios intentos de explicar estas terminologías mediante el método de historia conjetural. El primero de ellos, 1897, es el ensayo de Kohler *Zur Urgeschichte der Ehe*. Kohler empezaba por defender la teoría de Morgan del matrimonio de grupo, y utilizaba los sistemas choctaw y omaha como argumento. Explicaba la terminología choctaw como resultado del matrimonio con la mujer del hermano de la madre, y el sistema omaha como resultado de la costumbre del matrimonio con la hija del hermano de la esposa. El ensayo de Kohler fue revisado por Durkheim (1898) en una breve pero importante contribución a la teoría de parentesco. Rechazaba la hipótesis de Kohler, e indicaba la conexión de los sistemas choctaw y omaha con la descendencia matrilineal y patrilineal respectivamente.

El tema fue estudiado nuevamente por Rivers, que haciendo en este caso el estudio sobre las islas Banks, sin pla como había hecho Kohler la cuestión del matri-

monio de grupo, explicaba la terminología de las islas Banks como resultado de la costumbre de casarse con la viuda del hermano de la madre. Gifford (1916), habiendo descubierto el rasgo característico del sistema omaha en los miwok de California, siguió el argumento de Kohler y Rivers y lo explicó como resultado de la costumbre de casarse con la hija del hermano de la esposa. Al mismo tiempo, e independientemente, Brenda Seligman (1917) da la misma explicación del rasgo omaha cuando aparece en los nandis y otras tribus africanas.

Resumiré el argumento con referencia al tipo omaha. La hipótesis consiste en que en ciertas sociedades, principalmente en las que poseen una organización patrilineal definida, se adoptó por alguna razón la costumbre de permitir a un hombre casarse con la hija del hermano de su madre. Considerando la figura 3, esto significa que a D se le permitiría casarse con f. Cuando se realiza un matrimonio de este tipo, en cuanto a G y h, f, que es la hija del hermano de su madre, se convertiría en su madrastra y E, el hijo del hermano de su madre, se convertiría en el hermano de su madrastra. La hipótesis entonces supone que la terminología de parentesco se modificó para anticipar esta forma de matrimonio dondequiera que pudiera darse. G y h llamarán a f, hija del hermano de su madre y por tanto su posible futura madrastra, «madre», y al hermano de ella, E, le llamarán «hermano de la madre». Recíprocamente, f llamará «hijo» a G, y E le llamará «hijo de la hermana». Existe un argumento paralelo para el sistema choctaw. Aparece la costumbre por la que un hombre puede casarse ocasionalmente con la viuda del hermano de su madre. En la figura, G podría casarse con b, mujer del hermano A de su madre. De este modo E y f se convertirían en sus hijastros. Si este matrimonio se prevee en la terminología, E y f llamarán a G «padre» y a h «hermana del padre».

Señalemos que en la tribu omaha, y en algunas otras con una terminología similar, se permite a un hombre casarse con la hija del hermano de su mujer. El matrimonio con la viuda del hermano de la madre no parece ser corriente en sistemas con terminología choctaw, y se produce sin ella, incluso en tribus con una terminología como la bathonga.

La base de lo que podemos denominar hipótesis de Kohler es el hecho evidente de que en cada una de las dos variedades la terminología la forma especial de matri-

Fig. 3

Nota: A y c son hermano y hermana

monio son consecuentes; ambas cosas se ajustan en lo que podríamos llamar una forma lógica. Creo que cualquiera puede verlo analizando los datos. Pero la hipótesis va más allá. Supone que existe algún tipo de conexión tal que pueda decirse que la costumbre del matrimonio ha causado, producido, o dado como resultado la terminología especial. No se aporta prueba alguna de que éste sea realmente el modo como las cosas sucedieron. El argumento es totalmente a priori. Debido a la poca consistencia de la historia conjetural, su hipótesis no puede ser verificada. Así, esta hipótesis no puede considerarse más que como especulación o conjetura sobre cómo pueden haber ocurrido las cosas.

Sería igualmente plausible sugerir que la forma especial del matrimonio es el resultado de la terminología. Si, como en la terminología del tipo omaha, trato a la hija del hermano de mi mujer, como si fuera la hermana más joven de mi mujer y, por la costumbre del *sororate*, se considera apropiado el que me case con la hermana más joven de mi mujer, entonces puede permitírseme casarme con la mujer que, en el sistema terminológico, es tratada como tal, es decir, la hija de su hermano. Esta hipótesis, por supuesto, carece igualmente de pruebas. Si adoptamos la hipótesis de Kohler se concibe que la terminología está en cierto sentido explicada, pero no hay explicación de costumbre matrimonial. Mediante la hipótesis alternativa se explica la costumbre del matrimonio, pero la terminología no. No veo que exista motivo alguno para elegir una de estas dos hipótesis como preferible a la otra, excepto la predilección puramente personal.

No obstante, mientras que podemos concebir la costumbre matrimonial como el resultado inmediato de la termi-

nología en una sociedad que ya tiene poliginia de hermanas, la terminología no puede ser el resultado inmediato de la costumbre matrimonial sin la acción concomitante de algún otro factor indeterminado. Tenemos ejemplos de sociedades en las cuales un hombre puede a veces casarse con la viuda del hermano de su madre, pero solamente usa la terminología que tal matrimonio establece después de que éste se realiza. Aunque no hemos recogido ejemplos de este procedimiento en el matrimonio con la hija del hermano de la mujer, es al menos concebible que pueda darse el caso. Lo que falta a la hipótesis que estamos examinando es alguna razón por la que toda la terminología se ajustara para adaptar una forma particular de matrimonio que sólo se da ocasionalmente.

Dejemos ahora la hipótesis y examinemos los principios estructurales de aquellos sistemas de parentesco en los cuales se da esta terminología, sea en la forma choctaw o en la omaha. Es necesario, no obstante, decir algo sobre el tema de las terminologías de parentesco, sobre las cuales ha habido mucha controversia. Morgan se interesó en el tema inicialmente como etnólogo, si por tal entendemos quien intenta descubrir las relaciones históricas de los pueblos de la tierra. Creía Morgan que recogiendo una muestra suficiente de terminologías y comparándolas, podría descubrir la relación histórica de los indios americanos (los pueblos ganowanianos, como él los llamaba) con los pueblos de Asia. En el curso de su trabajo, sin embargo, decidió que estas terminologías podían usarse para deducir la existencia anterior de formas de organización social. Supuso que la terminología clasificatoria que descubrió en tribus norteamericanas tales como los iroqueses, era inconsecuente con la forma de organización social en que se funda realmente, y no puede, por tanto, haber surgido en una sociedad así organizada, sino que ha de ser una «reliquia» de algún tipo diferente de sistema social.

Esto era, claro está, pura suposición, pero es el tipo de suposición que anima a adoptar, a veces inconsciente o implícitamente, el método de historia conjetural. Morgan fue llevado así a una de las hipótesis más fantásticas en una materia que está llena de hipótesis fantásticas. Lo cierto es que él había dejado de comprender la naturaleza y función de la terminología clasificatoria. Nada hay que estorbe más eficazmente la percepción y comprensión de las cosas tal

como son que las hipótesis de historia conjetural, o el deseo de inventar tales hipótesis.

Uno de los primeros críticos de Morgan, Starcke (1889), c que fue el primero en mantener la postura que yo he mantenido siempre. Sostenía que, en general, una nomenclatura de parentesco er «el fiel reflejo de las relaciones jurídicas que surgen entre los parientes más cercanos de tribu». Condenaba como irracional el intento de utilizar tales nomenclaturas para reconstruir históricamente las sociedades antiguas. Sería interesante considerar por qué Starcke ha tenido tan pocos seguidores y Morgan tantos, pero no puedo hacerlo ahora.

En 1909 Kroeber publicó en nuestro «Journal» un trabajo sobre *Classificatory Systems of Relationship*. Rivers replicó a las aseveraciones de ese artículo en sus conferencias sobre *Kinship and Social Organization* (1914 *b*) y Kroeber respondió a las críticas de Rivers en su *California Kinship Systems* (1917).

Yo discutí el trabajo de Kroeber con Rivers cuando apareció, y la verdad es que estaba en desacuerdo con ambas partes de la controversia. Kroeber escribió: «Nada es más inseguro que el método común de deducir la existencia reciente de instituciones sociales o maritales partiendo de una designación de parentesco.» Esto es una exposición del debate de Starcke de 1889, con la cual yo estaba y estoy totalmente de acuerdo, no estándolo, pues, con Rivers. Kroeber escribió también: «Característica desafortunada de la antropología de los últimos años ha sido el buscar en gran medida causas específicas de hechos específicos, conexión entre lo que puede establecerse sólo mediante la prueba subjetivamente elegida. Un más amplio conocimiento y una mayor libertad están haciendo cada vez más evidente que las explicaciones causales de los fenómenos antropológicos separados pueden raramente tener como base otros fenómenos separados.» Con tal exposición estoy totalmente de acuerdo.

Pero tanto Kroeber como Rivers parecen estar de acuerdo en que las explicaciones causales son necesarias para la constitución de lo que Kroeber llama «ciencia verdadera». Para Rivers la antropología es una ciencia verdadera en tanto en cuanto puede mostrar conexiones causales; para Kroeber no es una ciencia verdadera. Disiento aquí con ambos, sosteniendo que a una ciencia teórica pura (física, biológica

o social) no le conciernen las relaciones causales en este sentido. El concepto de causa y efecto corresponde propiamente a la ciencia aplicada, a la vida práctica, sus artes y técnicas, y a la Historia.

Esto nos lleva al centro mismo del debate Rivers-Kroeber. Rivers sostiene que las características de una nomenclatura del parentesco están determinadas por factores sociales sociológicos, que los rasgos particulares de la terminología son consecuencia de rasgos particulares de la organización social. Contra esto, Kroeber sostiene que los rasgos de un sistema de terminología «están primariamente determinados por el lenguaje» y «reflejan psicología, no sociología». «Los términos de parentesco —escribió— son determinados primariamente por factores lingüísticos, y afectados sólo ocasionalmente, y por tanto indirectamente, por las circunstancias sociales.» Pero en su último trabajo Kroeber explica que lo que él llama factores psicológicos «son fenómenos sociales o culturales tan entera y completamente como las instituciones, creencias o industrias son fenómenos sociales». Su tesis establece, por tanto, una distinción entre dos tipos de fenómenos sociales, a uno de los cuales llama institucional, definido como «prácticas relativas al matrimonio, descendencia, relaciones personales, y similares». Son lo que él llamaba en su primer trabajo «factores sociales». Del otro tipo habla como de *psique* de la cultura, «esto es, las formas de pensar y sentir características de la cultura». Esto constituye lo que él llama factores psicológicos.

Así, la tesis de Kroeber, en su aspecto positivo, es que las semejanzas y diferencias de la nomenclatura de parentesco han de ser interpretadas o comprendidas por referencia a semejanzas y diferencias con el «modo de pensar» general. En su aspecto negativo, que es en el que estamos interesados, la tesis de Kroeber establece que no existe estrecha conexión entre las semejanzas y diferencias de nomenclatura del parentesco y las semejanzas y diferencias de las «instituciones», o sea, las prácticas relacionadas con el matrimonio, la descendencia y las relaciones personales. Admite (1917) la existencia de «indudable correspondencia de terminología y usos sociales en ciertas partes de Australia y Oceanía», pero niega la existencia de tal correspondencia en California. Podría indicarse que en Australia y Oceanía se ha buscado deliberadamente, y no así en

California. Bien puede ser que ya sea demasiado tarde para buscarla en lo que queda de las tribus californianas.

Frente a Kroeber, y en cierto sentido de acuerdo con Rivers, sostengo que en todo el mundo existen correspondencias importantes entre la nomenclatura de parentesco y las prácticas sociales. Tales correspondencias no son simples suposiciones, pueden demostrarse mediante el trabajo de campo y el análisis comparativo; pero su ausencia tampoco puede suponerse, y creo que los argumentos de Kroeber asegurando que no existen en California no son en absoluto convincentes.

Para Kroeber la nomenclatura del parentesco de un pueblo representa su forma general de pensamiento, tal como se aplica al parentesco. Pero las instituciones de un pueblo representan también su forma general de pensamiento sobre el parentesco y el matrimonio. ¿Hemos de suponer que en las tribus californianas la forma de pensar sobre el parentesco, tal como aparece por un lado en la terminología y por otro en las costumbres sociales, no es sólo diferente sino que además no está relacionado? Tal parece ser lo que Kroeber está proponiendo.

Kroeber subrayaba en 1917 que su trabajo original representaba «un sincero intento de comprender los sistemas de parentesco como sistemas de parentesco». Pero por «sistemas de parentesco» Kroeber entiende únicamente un sistema de nomenclatura. Además, Kroeber es un etnólogo, no un antropólogo social. Su principal, y quizás único interés por el tema, radica en la posibilidad de descubrir y definir las relaciones históricas de los pueblos mediante la comparación de sus sistemas de nomenclatura.

Mi propia opinión es que la nomenclatura de parentesco es una parte del sistema de parentesco, del mismo modo que es una parte intrínseca del lenguaje. Las relaciones entre la nomenclatura y el resto del sistema, son relaciones dentro de un conjunto ordenado. Mi interés, en el trabajo de campo en las diversas partes del mundo y en los estudios comparativos, es descubrir la naturaleza de estas relaciones.

En el estudio real de un sistema de parentesco la nomenclatura es de suma importancia. Proporciona el mejor camino para la investigación y el análisis del sistema de parentesco como un todo. No podría ser así, por supuesto, si no existieran relaciones auténticas de interdependencia entre la terminología y el resto del sistema. Puedo afirmar

que tales relaciones existen, apoyándome en mi trabajo de campo en más de una región. Y creo que será confirmado por cualquier antropólogo que haya hecho un estudio de campo completo de un sistema de parentesco.[2]

He tratado de la controversia entre Kroeber y Rivers porque, tal como ambos indican, el problema real no se refiere únicamente a términos de parentesco, sino que es una cuestión muy importante del método general de los estudios antropológicos. Me parece que el mejor modo de explicaros claramente mi propia posición será mostraros en qué difiere de la de Rivers por un lado, y de la de Kroeber por otro.

Los sistemas de parentesco han sido construidos y reconstruidos por el hombre, en el mismo sentido en que lo han sido las lenguas, lo que no significa que sean normalmente construidos o cambiados por un proceso de deliberación y bajo el control de un objetivo consciente. Una lengua ha de funcionar, esto es, ha de proporcionar un instrumento de comunicación más o menos adecuado, y para que pueda funcionar ha de ajustarse a ciertas condiciones generales necesarias. Una comparación morfológica de las lenguas nos muestra los diferentes modos en que estas condiciones se han cumplido mediante la utilización de los diversos principios morfológicos tales como inflexión, aglutinación, orden, modificación interna o uso de tono o acento. Un sistema de parentesco también ha de funcionar si quiere existir o persistir. Ha de procurar un sistema ordenado y viable de relaciones sociales definidas por el uso social. Una comparación de los diferentes sistemas nos muestra como han sido creados los sistemas viables de parentesco mediante la utilización de ciertos principios estructurales y ciertos mecanismos.

Un rasgo común de los sistemas de parentesco es el reconocimiento de ciertas categorías o clases, dentro de las cuales pueden agruparse los diversos parientes de una misma persona. La relación social real entre una persona y su pariente, definida por derechos y deberes, o actitudes y for-

2. Mi postura ha sido mal interpretada, y, por tanto, falseada, por el doctor Opler (1937*b*) en su trabajo *Apache Data concerning the Relation of Kinship Terminology to Social Classification*; pero los primeros dos párrafos de otro de los trabajos del doctor Opler (1937*a*), *Chiricahua Apache Social Organisation*, establecen lo que en aquel momento era su punto de vista y también el mío.

mas de conducta socialmente aprobadas, está fijada en mayor o menor grado por la categoría a la que pertenece el pariente. Comúnmente, la nomenclatura de parentesco se utiliza como medio de establecer y reconocer estas categorías. Un solo término puede usarse para referirse a una categoría de parientes, y las categorías diferentes se distinguirán por diferentes términos.

Consideremos un sencillo ejemplo de nuestro propio sistema. Hacemos algo que no es común en la marcha general de los sistemas de parentesco: consideramos al hermano del padre y al hermano de la madre parientes del mismo tipo de categoría. En inglés —y en otras lenguas— se aplica a ambos un solo término (*uncle*), que denota originalmente hermano de la madre (del latín *avunculus*). La relación legal en el Derecho inglés, excepto para bienes vinculados y títulos de nobleza, de un sobrino es la misma con respecto a ambos tíos; por ejemplo, el sobrino tiene los mismos derechos a heredar, en caso de intestado, sobre los bienes de ambos. En lo que puede llamarse el comportamiento socialmente estandarizado de Inglaterra, no es posible señalar distinción regular alguna hecha entre el tío paterno y el materno. Recíprocamente, la relación de un hombre con las diferentes clases de sobrinos, es, en general, la misma. Por extensión, no se hace ninguna distinción importante entre el hijo del hermano de la madre y el hijo del hermano del padre.

En Montenegro, por el contrario, por tomar otro ejemplo europeo, los hermanos del padre constituyen una categoría, y los hermanos de la madre otra. Estos parientes son denominados con distintos términos e igualmente sus respectivas esposas, y las relaciones sociales que un hombre mantiene con sus dos tipos de tíos muestran marcadas diferencias.

No existe nada «natural» en la actitud inglesa hacia los tíos. Además, muchos pueblos en muchas partes del mundo considerarían el no distinguir entre parientes por parte del padre y parientes por parte de la madre, como antinatural incluso impropio. Pero la terminología es consecuente con todo nuestro sistema de parentesco.

Todos los sistemas de parentesco de los que aquí tratamos tienen ciertas formas de lo que Morgan llamaba terminología «clasificatoria». Lo que Morgan expresaba con este término está lo suficientemente claro en sus escritos,

pero su definición es ignorada a menudo, quizá porque la gente no se molesta en leerle. Una terminología es clasificatoria cuando utiliza términos que se aplican primariamente a parientes lineales, tales como «padre», para referirse también a parientes colaterales. Así, según la definición de Morgan, la palabra inglesa «tío» no es un término clasificatorio, sino todo lo contrario, ya que se utiliza solamente para parientes colaterales. Kroeber (1909) critica a Morgan, rechaza su concepto de las terminologías clasificatorias y procede a hacer uso de la misma distinción, tomando como uno de los rasgos importantes de las terminologías la medida en que separan o distinguen los parientes lineales de los colaterales. Parece ser únicamente la palabra «clasificatorio» lo que no agrada a Kroeber. Sin duda no es la palabra ideal; pero se usa desde hace mucho tiempo y no se ha sugerido ninguna mejor aunque se hayan adelantado otras.

No me propongo tratar de todos los sistemas en cuya terminología se aplica el principio clasificatorio, sino solamente los de cierto tipo más general. En estos sistemas la distinción entre parientes lineales y colaterales es reconocida claramente, y tiene gran importancia en la vida social, pero está subordinada en ciertos aspectos a otro principio estructural del que podemos hablar como el principio de solidaridad del grupo consanguíneo. Un grupo consanguíneo está constituido por los hijos e hijas de un hombre y su mujer en las sociedades monógamas, o por un hombre y sus esposas donde existe la poligamia, o por una mujer y sus maridos donde existe la poliandria. El vínculo que une a hermanos y hermanas en un grupo social se considera importante en todas partes, aunque mucho más en unas sociedades que en otras. La solidaridad del grupo consanguíneo se manifiesta en el primer caso en las relaciones sociales entre sus miembros.

De este principio se deriva otro del que hablaré como la unidad del grupo consanguíneo, lo que no se refiere a la unidad interna del grupo, manifiesta en la conducta recíproca de sus miembros, sino a su unidad con respecto a una persona ajena al grupo, unida a él por una relación específica con uno de sus miembros.

Un diagrama puede ayudarnos en el análisis. La figura 4 representa un grupo consanguíneo de tres hermanos y dos hermanas, con el que Ego está relacionado por ser

el hijo de uno de los tres hombres. En los sistemas de parentesco de los que estamos tratando ahora, Ego considera que mantiene el mismo tipo de relación general con todos los miembros del grupo. Para él el grupo constituye una unidad. Su relación con los hermanos y hermanas de su padre se considera del mismo tipo general que la relación con su padre. Dentro del grupo, sin embargo, hay dos principios de diferenciación, sexo y ancianidad, que han de tomarse en cuenta. En los sistemas en que no se destaca la ancianidad, un hombre trata a los hermanos de su padre, tanto a los mayores como a los más jóvenes, igual que a su padre. Se refiere o se dirige a ellos por el mismo término de parentesco que aplica a su propio padre, y, en ciertos aspectos importantes, su comportamiento hacia ellos es similar a su comportamiento hacia su propio padre. Lo que define este comportamiento es, por supuesto, diferente en los distintos sistemas. Donde se da gran importancia a la ancianidad, un hombre puede distinguir entre el hermano mayor y el pequeño, ya solamente en conducta, o en conducta y terminología, aunque subsiste aún un elemento común en la norma de conducta hacia todos los «padres».

La diferencia de sexo es más importante que la diferencia de edad y en esta materia existe gran diversidad en los sistemas que estamos considerando. Pero en un número notable de ellos, en las diferentes partes del mundo, existen ciertos rasgos de la relación de un hombre con la hermana de su padre que pueden describirse correctamente diciendo que la considera como una especie de padre femenino. En algunos de estos sistemas, la llama realmente «padre femenino», o alguna modificación del término utilizado para padre. Si os parece imposible que un hombre considere a la hermana de su padre como un pariente de la misma clase que su padre, es porque estáis considerando las relaciones sociales no como definidas por formas de conducta, que es lo que aquí interesa, sino por la relación fisiológica, que es ajena a la cuestión.

Lo mismo ocurre con el grupo consanguíneo de la madre. Las hermanas de la madre se consideran parientes del mismo tipo que la madre, tanto en la terminología como en ciertos principios de conducta o actitud. En algunos sistemas, el hermano de la madre es tratado también como pariente del mismo tipo que la madre. Puede designársele como «madre masculina», como en las tribus bantús en África y en las islas Tonga del Pacífico. Si se resalta el principio de la edad, los hermanos de la madre pueden distinguirse según sean mayores o más jóvenes que la madre.

Quienes nunca hayan tenido contacto directo con sistemas de este tipo encontrarán difícil comprender que la hermana del padre pueda ser considerada como un padre femenino, o el hermano de la madre como una madre masculina. Esto es debido a la dificultad de disociar los términos «padre» y «madre» de las connotaciones que tienen en nuestro propio sistema social. Y es absolutamente necesaria tal disociación para poder entender los sistemas de parentesco de otras sociedades. Quizás ayudará el que me refiera a otra terminología que nos parece peculiar. La mayoría de los sistemas que estoy tratando ahora tienen una palabra para «niño» o palabras para «hijo» e «hija» que un hombre aplica a sus propios hijos y a los hijos de su hermano, y una mujer a sus propios hijos y a los hijos de su hermana. Pero en algunas tribus australianas existen dos palabras diferentes para «hijo». Una es la utilizada por un hombre para su propio hijo (o el hijo de su hermano) y por una mujer para el hijo de su hermano; la otra es la utilizada por una mujer para el hijo propio o el de su hermana, y por un hombre para el hijo de su hermana. Creo que veréis que esta es otra forma de expresar, en la terminología, la unidad que vincula a hermano y hermana en relación al hijo de cualquiera de ellos. Yo soy designado con un término por mi padre y sus hermanos y hermanas; y con otro término por mi madre y sus hermanas y hermanos.

El mismo principio, el de la unidad del grupo consanguíneo, es aplicado a otros grupos consanguíneos. Así, al hermano del padre del padre se le considera perteneciente a la misma categoría que el padre del padre, y en consecuencia, su hijo es un pariente algo más distante, de la misma clase que el padre y sus hermanos. Mediante tal extensión del principio básico, muchos parientes colaterales de diferentes grados pueden ser incluidos en un número limitado

categorías. Un hombre puede tener muchos parientes, incluso cientos, a los que clasifica como «padres», «hermanos», «hermanos de la madre», etc. Pero existen diferentes modos de aplicar esta extensión del principio clasificatorio básico, de modo que resultan sistemas de diferentes tipos. Lo que es común a todos ellos es que hacen algún uso de este principio estructural que he ilustrado brevemente.

Estoy intentando demostrar que la terminología clasificatoria es un método de proporcionar una organización de parentesco de gran extensión, utilizando la unidad del grupo consanguíneo para establecer algunas categorías de relación, en las cuales puede incluirse un gran número de parientes cercanos y lejanos. Existe normalmente, respecto a todos los parientes denominados por el mismo término, algún elemento de actitud o conducta que se considera apropiado para ellos y no para otros. Pero dentro de una misma categoría puede haber, y siempre hay, importantes distinciones. Existen en primer lugar, la muy importante distinción entre el propio padre y su hermano. Hay distinciones dentro de una categoría entre los parientes más próximos y los más lejanos. Existe a veces una importante distinción entre los parientes de alguna categoría que pertenecen a otros clanes. En los distintos sistemas particulares se hacen otras distinciones. Así, las categorías representadas por la terminología no nos proporcionan nunca más que el esqueleto del orden de los parientes en la vida social. Pero en todos los sitemas que yo he podido estudiar, las categorías siempre nos ofrecen este esqueleto.

Si esta tesis es cierta, si esto es lo que es realmente la terminología clasificatoria en las tribus en que existe, es evidente que toda la teoría de Morgan es por completo infundada. Así interpretado, el sistema depende del reconocimiento de los fuertes lazos sociales que unen a hermanos y hermanas de la misma familia elemental, y la utilización de este vínculo para construir una compleja y ordenada organización de relaciones humanas entre parientes. Lo cual no podría producirse, a no ser en una sociedad basada en la familia elemental. En ninguna parte del mundo son más fuertes los lazos entre un hombre y sus propios hijos o entre hijos del mismo padre, que en las tribus australianas, que, como sabéis, ofrecen un ejemplo extremo de terminología clasificatoria.

La solidaridad interna del grupo consanguíneo, y su uni-

dad respecto a las personas con él relacionadas, aparece en formas muy diversas en las distintas sociedades. No puedo tratar de ello aquí, pero indicaré a favor del argumento subsiguiente que a la luz de este principio estructural han de interpretarse las costumbres de poliginia de hermanas (matrimonio con dos o más hermanas), *sororate* (matrimonio con la hermana de la esposa muerta), poliandria adélfica (matrimonio de una mujer con dos o más hermanos, con mucho la forma más común de poliandria) y el levirato (matrimonio con la viuda del hermano). Sapir, usando el método de historia conjetural, ha sugerido que la terminología clasificatoria puede ser el resultado de las costumbres del levirato y el *sororate*. Creo que es evidente que ambas costumbres tienen relación, pero no existe prueba alguna de la supuesta conexión causal. Su conexión real es que constituyen formas diferentes de utilizar o aplicar el principio de unidad del grupo consanguíneo, y pueden, por tanto, darse juntas o por separado.

Una organización en clanes o mitades se basa también en el principio de la solidaridad y la unidad del grupo consanguíneo, en combinación con otros principios. Tylor sugirió una conexión entre clanes exógamos y la terminología clasificatoria. Rivers lo establecía en términos de historia conjetural y argüía que la terminología clasificatoria debe de haber tenido su origen en la organización de la sociedad en mitades exogámicas.

2

Nuestro análisis requiere considerar brevemente otro aspecto de la estructura de los sistemas de parentesco, el de la división en generaciones. La distinción de generación tiene su base en la familia elemental, en la relación de padres e hijos. En muchos sistemas de parentesco se manifiesta cierta tendencia generalizadora en la conducta de parientes de distintas generaciones. Nos encontramos con mucha frecuencia con que se espera que una persona adopte una actitud de respeto más o menos señalado respecto a todos sus parientes de la primera generación ascendente. Hay limitaciones sobre el comportamiento que mantienen a cierta distancia o evitan una intimidad demasiado estrecha. Existe, en efecto, una relación generalizada de ascendencia y subordinación entre las dos generaciones. Esto va acompañado ha-

bitualmente por una relación de amistosa igualdad entre una persona y sus parientes de la segunda generación ascendente. Tienen importancia en esta conexión la nomenclatura de los abuelos y los nietos. En algunos sistemas clasificatorios, tales como los de las tribus australianas, los abuelos por línea paterna se distinguen, en terminología y en comportamiento, de los de la línea materna. Pero en muchos sistemas clasificatorios la tendencia generalizadora aparece en todos los parientes de la generación que se clasifican juntos como «abuelos» y «abuelas».

Podemos indicar de pasada que en las terminologías clasificatorias que Morgan llamaba de tipo malayo y Rivers de tipo hawaiano, este proceso generalizador se aplica a otras generaciones, de modo que todos los parientes de la generación de los padres pueden ser llamados «padre» y «madre», y todos los de la propia generación, hermano y hermana.

Existen, en diversas partes del mundo, muchos sistemas de parentesco que exhiben un principio estructural del que hablaré como combinación de generaciones alternas. Esto significa que los parientes de la generación del abuelo se consideran combinados con los de la propia generación de uno frente a los parientes de la generación de los padres. El extremo desarrollo de este principio puede verse en las tribus australianas. Más adelante me referiré a ello.

Mientras algunos sistemas subrayan la distinción de generaciones en su terminología o en su estructura social, hay también sistemas en los cuales los parientes de dos o más generaciones se incluyen en una categoría única. Por lo que respecta al estudio comparativo que he podido hacer, los diversos casos parecen encajar en cuatro clases.

En una de estas clases, el término no lleva una connotación referente a cualquier generación particular, y se utiliza para determinar un tipo de región marginal entre los no parientes y los parientes cercanos, hacia, y sobre, los que se reconocen deberes y derechos específicos. La aplicación del término sólo implica generalmente que ya que la otra persona se reconoce como pariente, él o ella han de ser tratados con una actitud general de amistad y no como un extraño. Los términos *ol-le-sotwa* y *en-e-sotwa* en masai constituyen un buen ejemplo. Yo incluiría en esta clase la palabra inglesa *cousin*.

Una segunda clase incluye aquellos en los cuales se da un conflicto o inconsistencia entre la actitud requerida hacia un

pariente particular y la actitud general requerida hacia la generación a que pertenece. Así, en algunas tribus del sudeste africano la norma general de que los parientes de la primera generación ascendente han de ser tratados con gran respeto, y la costumbre de la privilegiada falta de respeto hacia el hermano de la madre, se hallan en conflicto. Esto se resuelve colocando al hermano de la madre en la segunda generación ascendente y llamándole «abuelo». Un ejemplo opuesto se halla entre los masai. Un hombre trata familiarmente a todos sus parientes de la segunda generación descendente que son sus «nietos». Pero se considera que la relación que mantienen un hombre y la esposa del hijo de su hijo, no debe ser de familiaridad, sino de marcada reserva. La inconsistencia se resuelve por una especie de ficción legal por la cual se la cambia de generación y recibe la denominación de «esposa del hijo».

Una tercera clase son los que resultan del ya mencionado principio estructural por el que se combinan las generaciones alternas. Así, el padre del padre puede ser llamado «hermano mayor» y tratado como tal, y el hijo del hijo puede ser llamado «hermano más joven». O un hombre y el hijo de su hijo pueden ser incluidos en una misma categoría. Hay muchas ilustraciones a esto en las tribus australianas y algunas en otras partes. Se ofrecerá más tarde un ejemplo de los hopi.

La cuarta clase incluye los sitemas chocktaw y omaha, y también algunos otros, y en éstos la distinción entre generaciones se rechaza en favor de otro principio, el de la unidad del grupo de linaje.

Ya que la palabra linaje se usa frecuentemente de modo indefinido, he de explicar qué quiero decir con ella. Un linaje patrilineal o agnaticio está constituido por un hombre y todos sus descendientes por línea masculina por un determinado número de generaciones. Así, un linaje mínimo incluye tres generaciones, y podemos tener linajes de cuatro, cinco o *n* generaciones. Un linaje matrilineal esta constituido por una mujer y todos sus descendientes por línea femenina durante un número determinado de generaciones. Un grupo de linaje consiste en todos los miembros de un linaje que están vivos en un momento particular. Un clan, en el sentido en que yo usaré el término, es un grupo que, aunque no sea realmente o de modo demostrable (por genealogías) un linaje, se considera similar al linaje en algunos aspectos. Está

formado normalmente por un número de linajes reales. Los linajes, tanto patrilineales como matrilineales, existen implícitamente en cualquier sistema de parentesco, pero solamente en algunos sistemas la solidaridad del grupo del linaje constituye un rasgo importante en la estructura social.

Donde los grupos de linaje son importantes, podemos hablar de solidaridad de grupo, que se manifiesta en el primer caso en las relaciones internas entre los miembros. Por principio de unidad del grupo de linaje quiero expresar que para una persona que no pertenece al linaje, pero que está unida a él por algún lazo importante de parentesco o por matrimonio, sus miembros constituyen una categoría única, con una distinción dentro de la categoría entre varones y hembras, y también posiblemente otras distinciones. Cuando este principio es aplicado en la terminología, una persona relacionada con un linaje desde fuera, aplica a sus miembros, de un sexo, través por lo menos de tres generaciones, el mismo término de parentesco. En su desarrollo extremo, aplicado al clan, una persona unida a un clan de algún modo aplica el mismo término a todos los miembros del clan. Se dará un ejemplo más tarde.

El tipo omaha de terminología puede ser ilustrado por el sistema de los indios fox, cuidadosamente estudiado por el doctor Sol Tax (1937). Los rasgos del sistema relevantes para el argumento están ilustrados en los diagramas que se acompañan (figuras 5-9).[3]

En su propio linaje patrilineal, un hombre distingue a sus parientes según la generación en «abuelo» (A), «padre» (P), «hermano más joven o mayor» (H), «hijo» (Hi), «abuela» (a), «hermana del padre» (h p), «hermana» (h) e «hija» (hi). Llamaré vuestra atención hacia el hecho de que aplica un tér-

3. En estos diagramas Δ representa a una persona masculina ○ a una femenina. El signo = une a un hombre y a su mujer, y las líneas que parten de él indican sus hijos. Las letras (mayúsculas para los varones y minúsculas para las hembras) significan los términos de parentesco del sistema clasificatorio, en el cual el mismo término se aplica a muchos parientes. A equivale al término usado al referirse al abuelo, y a representa a la abuela; los otros son P, padre; m, madre; hm, hermana de la madre; hP, hermana del padre; Hm, hermano de la madre; PP, padre político; mp, madre política, H, hermano; h, hermana; C, hermano político; c, hermana política; Hi, hijo; hi, hija; S, sobrino (hablando estrictamente del hijo de la hermana); s, sobrina (hija de la hermana de un varón), N o n nieto o nieta.

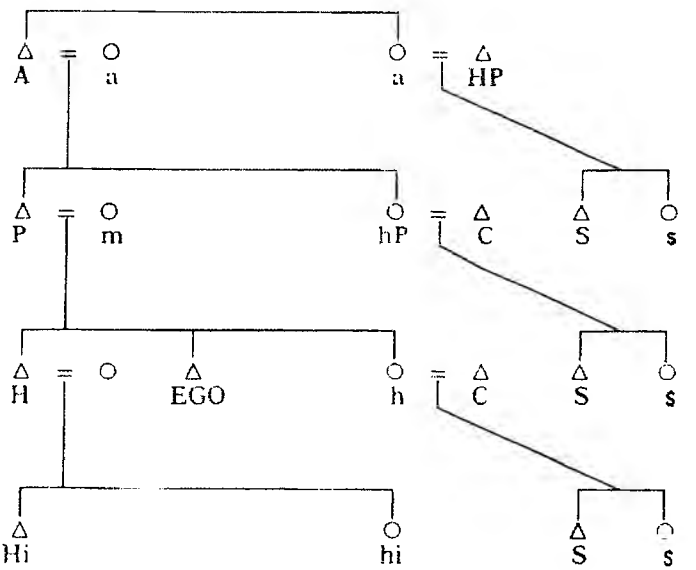

FIG. 5 — Fox

Linaje del padre

mino único «hermano político» o «cuñado» (C), independiente de la generación, a los maridos de las mujeres del linaje de tres generaciones (la propia y las dos generaciones ascendentes), y llama a los hijos de todas estas mujeres con los mismos términos, «sobrino» (S) y «sobrina» (s). Así, las mujeres del propio linaje de Ego de estas generaciones constituyen una especie de grupo, y Ego considera que mantiene la misma relación con los hijos y maridos de todas ellas, aunque estas personas pertenezcan a linajes diferentes.

Volviendo al linaje patrilineal de la madre, puede verse que un hombre llama «abuelo» al padre de su madre, pero llama a todos los hombres de las tres generaciones subsiguientes «hermano de la madre» (Hm). Llama análogamente a las mujeres de estas tres generaciones, excepto a su propia madre, con un término traducido como «hermana de la madre» (hm). Aplica el término «padre» (P) a los maridos de todas las mujeres del linaje de cuatro generaciones, incluyendo el marido de la hermana del padre de la madre, y los hijos de todas estas mujeres son sus «hermanos» y «hermanas». Él es el hijo de una mujer particular de un grupo

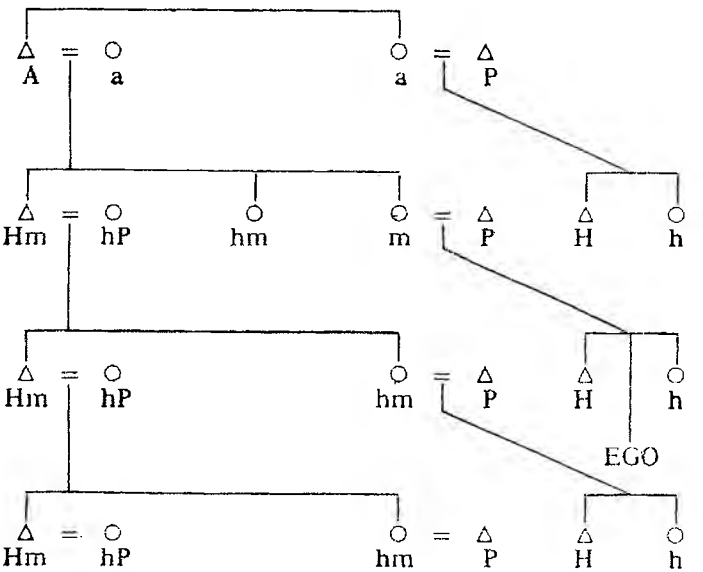

FIG. 6 — Fox

Linaje de la madre

unificado, y los hijos de las otras mujeres del grupo son, por tanto, sus «hermanos». En el linaje de la madre de su padre, Ego llama a todos los hombres y mujeres de tres generaciones «abuelo» y «abuela». Todos los hijos de estas «abuelas» son sus «padres» y «hermanas del padre», independientemente de la generación. En el linaje de la madre de su madre, llama también a todos los varones «abuelos» y a las hembras «abuela», pero no creo necesario incluir una figura mostrándolo.

En el linaje de su esposa un hombre llama al padre de su mujer con un término que traduciremos por «padre político» (PP). Es una modificación de la palabra para «abuelo».[4] Los hijos e hijas del hermano del «padre político» son «hermanos políticos» (C), y las hijas «hermanas políticas» (c). Los hijos de un «hermano político» son también «hermanos políticos» y «hermanas políticas». Así, estos dos términos se

4. Los términos fox para suegro y suegra son modificaciones de los términos para abuelo y abuela. En la tribu omaha, los términos para los abuelos, sin modificación, se aplican a los padres políticos y a los llamados «padre político» y «madre política» en la tribu fox.

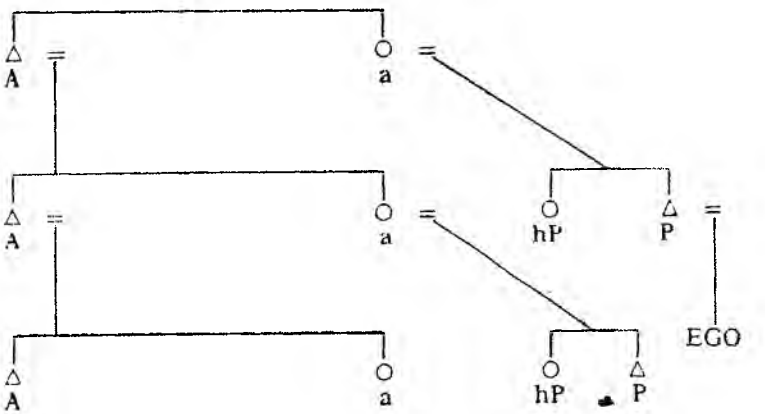

FIG. 7

Linaje de la madre del padre

aplican a los hombres y mujeres de un linaje incluyendo tres generaciones. Los hijos de todas estas «hermanas políticas» son «hijos» e «hijas».

La figura 9 muestra el linaje de la madre de la esposa. En este linaje todos los hombres de tres generaciones reciben la denominación de «padres políticos» y todas las mujeres la de «madres políticas».

La clasificación de parientes de la terminología fox, ¿es simplemente una cuestión de lenguaje, como podríamos haber creído algunos? Las observaciones del doctor Tax nos capacitan para contestar negativamente. Fox escribe:

«La terminología de parentesco se aplica a todos los parientes conocidos (incluso en algunos casos en que la relación genealógica no puede trazarse) de modo que toda la tribu se divide en un pequeño número de tipos de parejas afines. Cada uno de estos tipos aporta una norma de conducta tradicional más o menos diferenciada. Hablando en general, la conducta de parientes cercanos cumple la norma con la máxima intensidad, y la de los parientes más lejanos en menor grado; pero se dan numerosos casos en que por alguna razón una pareja de parientes cercanos "no se comportan en absoluto entre sí como debieran".»

El doctor Tax continúa su estudio definiendo las normas de conducta para los diversos tipos de parentesco. Así, la clasi-

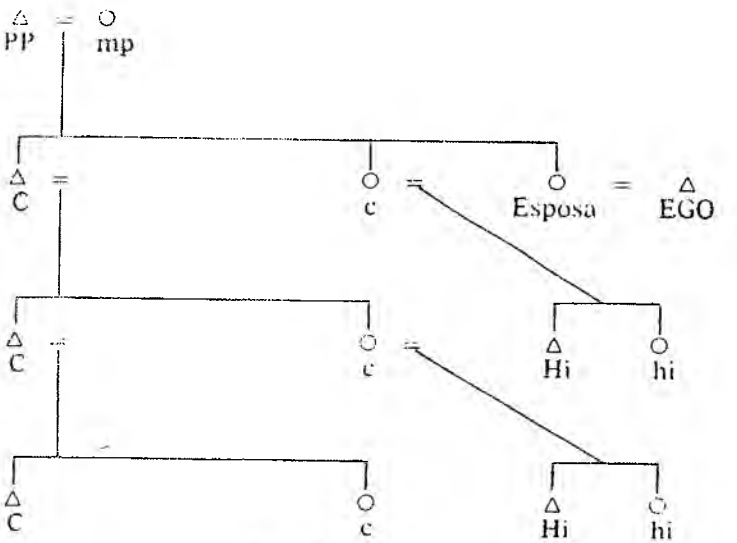

FIG. 8 — FOX

Linaje de la esposa

ficación de parientes en categorías efectuada por medio de la nomenclatura, o expresada en ella, aparece también en la regulación de la conducta social. Hay pruebas convincentes de que esto es cierto con respecto a sistemas del tipo omaha, y en oposición a la tesis de Kroeber, podemos aceptar justificadamente la hipótesis de que probablemente lo sea con respecto a todas.

Pueden hacerse diagramas para otros sistemas del tipo omaha, semejantes a los que se dan aquí para los indios fox. Creo que un examen y una comparación cuidadosos de los diversos sistemas muestra que, mientras haya variaciones, existe un principio estructural único, que sirve de base a la terminología y a la estructura social asociada. Un linaje de tres generaciones (y a veces más) se considera como una unidad. Una persona se relaciona con algunos linajes en puntos particulares: en la tribu fox con los linajes de su madre, la madre de su padre, la madre de su madre, su esposa y la madre de su esposa. En cada caso se considera relacionado con generaciones subsiguientes del linaje, del mismo modo que con la generación a que está realmente ligado. Así, todos los hombres del linaje de su madre son sus «hermanos

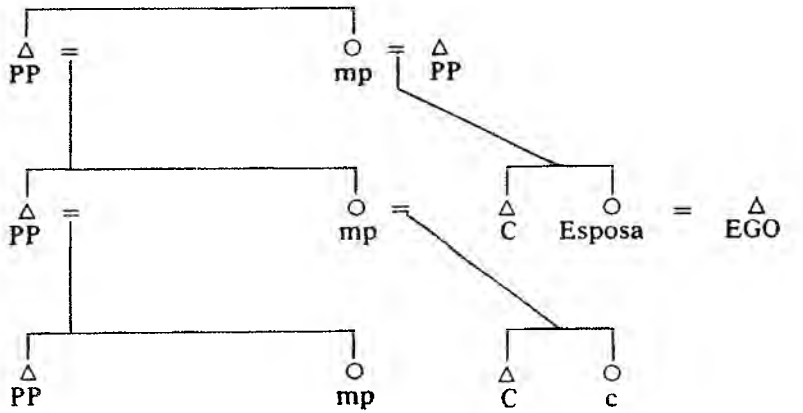

FIG. 9 — Fox

Linaje de la madre de la esposa

de madre», los del linaje de su abuela, sus «abuelos» y los del linaje de su mujer son sus «hermanos políticos».

Este principio estructural de la unidad del linaje patrilineal no es una causa hipotética de la terminología. Es un principio que se puede descubrir directamente por análisis comparativo de los sistemas de este tipo; o, en otras palabras, es una abstracción inmediata de los hechos observados.

Examinemos una sociedad en la cual el principio de unidad del grupo de linaje se aplica a los linajes matrilineales. Elijo para este fin el sistema de los indios hopi, que ha sido analizado de modo magistral por el doctor Fred Eggan (1933) en una tesis que desgraciadamente no ha sido publicada. [5] Los rasgos más significativos del sistema aparecen en las figuras que acompaño (figuras 10-12).

El linaje propio de un hombre es, por supuesto, el de su madre. Distingue a las mujeres de su linaje por generaciones como «abuela» (a), «madre» (m), «hermana» (h), «sobrina» (s) y «nieta» (n). Entre los hombres de su linaje distingue a los «hermanos» de su madre» (Hm), «hermanos» (H) y «sobrinos» (S). Pero incluye al hermano de la madre de su madre y al hijo de la hija de su hermana en la misma categoría que sus hermanos. El principio estructural que se exhibe aquí es el que hemos mencionado como combinación

5. La tesis, revisada, se ha publicado ahora: EGGAN, *Social Organisation of the Western Pueblos*, The University of Chicago Press, 1950.

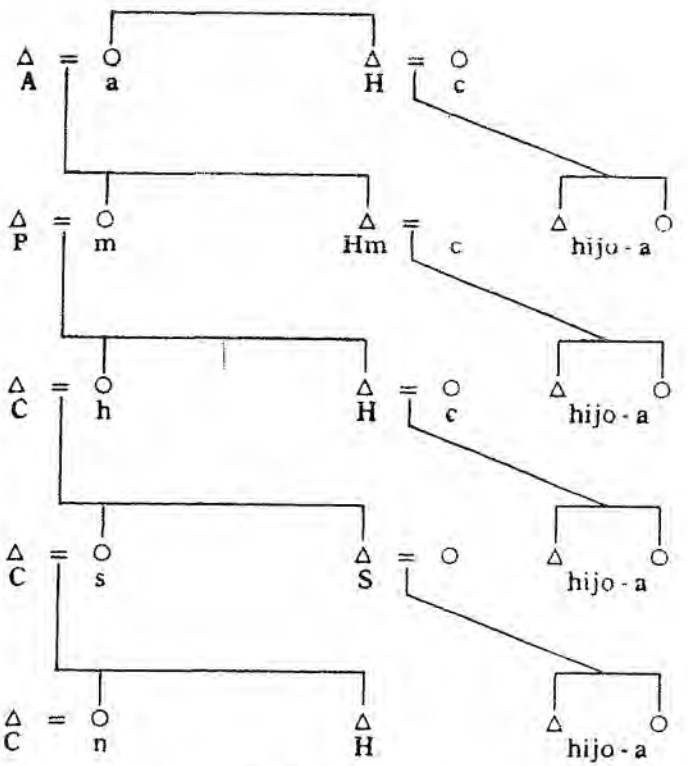

FIG. 10 — Hopi

Linaje de la madre

de generaciones alternas. Es de notar que un hombre incluye a los hijos de todos los hombres de su propio linaje, independientemente de la generación, en la misma categoría que sus propios hijos. Podría compararse ciudadosamente la figura 5 con la figura 10, pues la comparación resulta esclarecedora.

En el linaje de su padre, un hombre puede llamar a todos los miembros masculinos de cuatro generaciones «padre» y, a excepción de la madre de su padre (su «abuela»), llama «hermanas del padre» a todas las mujeres. El marido de cualquier mujer del linaje es un «abuelo», y la esposa de cualquier hombre del linaje es una «madre». Los hijos de sus «padres» son «hermanos» y «hermanas». Debe compararse cuidadosamente la figura 11 con la figura 6.

En el linaje del padre de su madre, un hombre llama

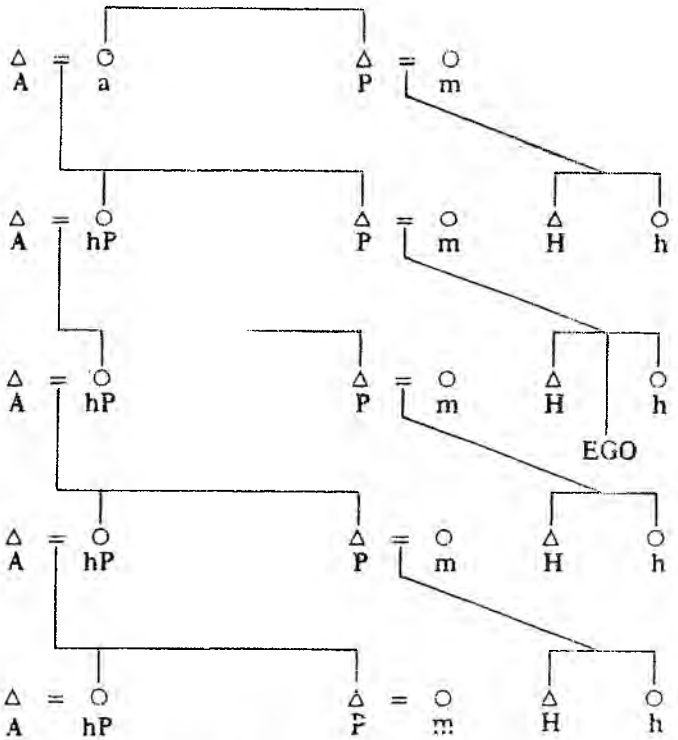

FIG. 11 — Hopi

Linaje del padre

«abuelo» y «abuela» a todos los hombres y mujeres de cuatro generaciones.

Los hopi no consideran a un hombre emparentado con el linaje del padre de su padre como un todo, y el principio, por tanto, no se aplica. Llama «abuelo» al padre de su propio padre.

El doctor Eggan ha demostrado que, para los hopi, la clasificación de los parientes en categorías no es simplemente un asunto de terminología de lenguaje, sino la base de gran parte de la regulación de la vida social.

Creo que lo que se manifiesta claramente, si comparamos los sistemas fox y hopi, es su fundamental semejanza. Mediante las teorías de historia conjetural, esta semejanza es el resultado accidental de diferentes procesos históricos. Según mi propia teoría, es el resultado de la aplicación sis-

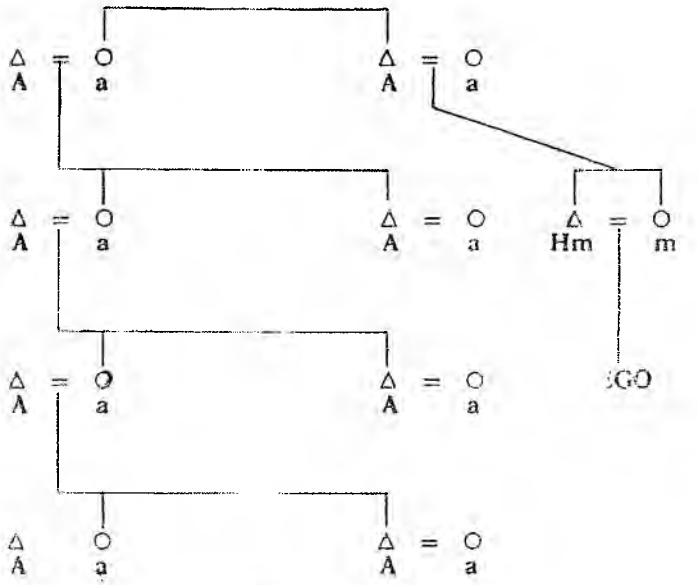

Fig. 12 — Hopi

Linaje del padre de la madre

temática del mismo principio estructural, en un caso a los linajes patrilineales y en otro a los matrilineales.

Es evidente que no puedo plantear todos los diversos sistemas de tipo choctaw y omaha. Las variaciones que presentan en algunos rasgos son muy interesantes e importantes. Si deseáis comprobar mi teoría podréis analizarlas. El modo más fácil de analizar cualquier sistema es reducirlo a una serie de gráficos de linaje semejante a los que se dan aquí para los fox y los hopi. Para cualquier sistema, una serie de gráficos revelará el modo exacto en que aplica el principio general de la unidad de linaje. La forma de aplicación varía, pero el principio aparece en todo sistema del tipo.

Habréis notado ya, sin duda, que en estos sistemas hay un número extraordinario de parientes de todas las edades a los que un hombre aplica los términos «abuelo» y «abuela». Yo creo que existe una buena razón, que indicaré brevemente. En todas las sociedades que tienen una terminología clasificatoria, es norma general que para todos los parientes denominados por el mismo término existe alguna norma de conducta más o menos definida que se considera como normal o apropiada. Pero existen importantes diferencias a este

respecto. En ciertos casos la norma puede estar definida por referencia a derechos y deberes específicos, o por formas específicas de conducta. Por ejemplo, en la tribu kariera de Australia, un hombre tiene que evitar con sumo cuidado a todas las mujeres incluidas en la categoría de «hermana del padre», que son muchas, y entre las cuales figura la madre de su mujer. Pero en otros casos todo lo que implica la aplicación de un término es cierta actitud general más que cualquier otra relación específica. Dentro de tal categoría puede haber una relación específica personal, o de derecho natural, con un individuo particular. En muchos sistemas clasificatorios los términos para abuelo abuela se utilizan de este modo, implicando una actitud general de amistad relativamente libre de limitaciones hacia todas las personas a las que se aplica. Los abuelos y nietos son personas con las que uno puede tratar con libertad y facilidad. Esto tiene relación con una forma muy extendida, casi universal, de organizar la relación de generaciones alternas.

En los sistemas fox y hopi todos los miembros del linaje de un abuelo están incluidos en una categoría con los abuelos, y la actitud que es la apropiada para un abuelo, se extiende a ellos. No implica esto ninguna serie definida de derechos y deberes, sino solamente cierto tipo general de conducta, de una clase que se considera apropiada hacia los parientes de la segunda generación ascendente, en muchísimas sociedades que no pertenecen al tipo choctaw ni al tipo omaha.

Me habría gustado analizar esto más extensamente, y haber tratado de las variedades del tipo omaha (como la vandau) en que el hermano de la madre y el hijo del hermano de la madre son denominados «abuelo». Pero tengo sólo tiempo para atraer vuestra atención hacia una variedad especial del tipo choctaw, que es de gran interés en esta conexión. Los cherokee estaban divididos en siete clanes matrilineales. En el clan del padre un hombre llamaba a todos los hombres y mujeres de la generación de su padre y subsiguientes «padre» y «hermana del padre» y este clan y todos sus miembros individuales habían de ser tratados con gran respeto. Un hombre no podía casarse con mujer alguna del clan paterno, y desde luego no podía casarse dentro de su propio clan. En el clan del padre de su padre y en el del padre de su madre, un hombre llamaba a todas las mujeres de todas las generaciones «abuela». Él trata así no un linaje sino todo el clan

como unidad, aunque un clan debía incluir cientos de personas. A un hombre se le permite tratar con libertad y franqueza a toda mujer a la que denomine «abuela». Se consideraba particularmente apropiado que un hombre se casara con una «abuela», o sea, una mujer del clan del padre de su madre o del clan del padre de su padre.

Volvamos ahora a una breve consideración de las especiales costumbres matrimoniales que se han propuesto como causas de las terminologías chocktaw y omaha respectivamente. El matrimonio con la hija del hermano de la mujer es teóricamente posible, y quizá realmente, aunque sólo de modo ocasional se da en algunas de las tribus que tienen un sistema de tipo omaha. Aunque no ha habido matrimonio de este tipo en la tribu fox en los últimos tiempos, se habla de ello como una costumbre que existió antiguamente. Hemos visto que la costumbre del matrimonio y la terminología se ajustan de modo coherente. Resultará fácil comprender la razón, pues una pequeña consideración demostrará que este matrimonio particular es la aplicación del principio de unidad del linaje combinada con la costumbre del *sororate* o poliginia de hermanas. En la forma usual de estas costumbres, nos interesa solamente el principio de unidad del grupo consanguíneo. Un hombre se casa con una mujer de un grupo consanguíneo particular y establece de ese modo una relación particular con tal grupo como unidad. Los hombres son ahora de modo permanente sus hermanos políticos. Mantiene una relación marital hacia una de las mujeres y se considera, en consecuencia, que matiene con las demás una relación similar que podría llamarse cuasimarital. Ellas considerarán, por ejemplo, a los hijos de él como sus «hijos». Es lógico, pues, que cuando él toma una segunda esposa, antes o después de la muerte de la primera, ésta sea la hermana de su mujer.

Soy plenamente consciente de que la poliginia de hermanas puede atribuirse al hecho de que siendo hermanas las coesposas es menos probable que riñan seriamente que si no lo son, y que puede igualmente justificarse el *sororate* por el hecho de que es más probable que una madrastra sienta más cariño por sus hijastros si éstos son hijos de su propia hermana. Pero esto no contradice mi explicación, sino que la apoya, pues el principio de unidad del grupo consanguíneo se basa, como principio estructural, en la solidaridad de los hermanos y hermanas dentro de una familia.

Si volvemos a los sistemas de tipo omaha, vemos que en lugar de la unidad del grupo consanguíneo tenemos ahora una unidad de un grupo más amplio, el grupo de linaje de tres generaciones. Cuando un hombre se casa con una mujer de este grupo, entra en relación con el grupo como unidad, de modo que todos los hombres son ahora sus hermanos políticos, y entra, al mismo tiempo, en lo que hemos llamado relación cuasimarital con todas las mujeres, incluyendo no sólo a las hermanas de su mujer, sino también las hijas de los hermanos de su mujer y, en algunos sistemas, las hermanas del padre de su mujer. El grupo en el cual, por el principio de *sororate*, puede tomar una segunda esposa sin adquirir obligaciones sociales, se amplía al incluir a la hija del hermano de su esposa; y la costumbre del matrimonio con ésta es simplemente el resultado de la aplicación del principio de la unidad del linaje en un sistema de linajes patrilineales. La forma especial del matrimonio y el sistema especial de terminología, cuando se dan juntos, están directamente relacionados por el hecho de ser ambos aplicaciones de un principio estructural. No hay motivo alguno para suponer que uno sea la causa histórica del otro.

El asunto es mucho más complejo cuando analizamos la costumbre del matrimonio con la viuda del hermano de la madre. Esta forma de matrimonio se halla asociada con la terminología de tipo choctaw en las islas Banks, en las tribus del noroeste americano y en las akim abuakwa de lengua twi. Pero se da también en muchos otros lugares en donde no existe ese tipo de terminología. Tampoco está relacionado con la descendencia matrilineal, pues existe en las sociedades africanas, que son marcadamente patrilineales en sus instituciones. Parece que no hay ninguna explicación teórica que pueda aplicarse a todos los casos conocidos de esta costumbre. No tenemos tiempo en esta ocasión para discutir este tema mediante un análisis de dichos casos.

He de referirme brevemente a otra teoría que se remonta a la crítica de Durkheim (1898) sobre Kohler, y en cual explican las terminologías choctaw y omaha como resultado directo del paso de la descendencia matrilineal y patrilineal respectivamente. Tenemos, por fortuna, un caso decisivo al que poder referirnos, en el sistema de los manus de las islas Admiralty sobre el cual mos un excelente análisis realizado por Margaret Mead (1934). El rasgo más importante del sistema manus le existencia de clanes

trilineales (llamados «gentes» por M. Mead) y el que se da la máxima importancia a la descendencia patrilineal. La solidaridad del linaje patrilineal se manifiesta en muchos rasgos del sistema, pero no en la terminología. Sin embargo, la importancia de la descendencia patrilineal está contrarrestada, en cierta medida, por el reconocimiento de linajes matrilineales, lo cual aparece en la terminología en rasgos similares a los del tipo choctaw. Así, un mismo término, *pinpapu*, se aplica a la hermana del padre del padre y a todos sus descendientes femeninos por línea femenina, y un mismo término, *patieye*, se aplica a la hermana del padre y a todos sus descendientes por línea femenina. La unidad del linaje matrilineal no sólo se manifiesta en el uso de tales términos, sino también en la relación social general que mantiene una persona con los miembros del linaje, y es un importante rasgo de toda la compleja estructura de parentesco.

Una de las extrañas ideas que han estado en boga, y me temo que aún lo está, es que si una sociedad reconoce el linaje, puede reconocer únicamente el linaje patrilineal o el linaje matrilineal. Creo que el origen de esta absurda idea, y su persistencia frente a los hechos conocidos, son resultado de la antigua hipótesis de historia conjetural de que la descendencia matrilineal es más primitiva, es decir, históricamente anterior, que la descendencia patrilineal. Desde principios de este siglo he conocido sociedades, tales como la herero, en las cuales se reconoce tanto el linaje patrilineal como el matrilineal; pero éstas se desechan como formas «transicionales». Es éste otro ejemplo del modo en que la adhesión al método e hipótesis de historia conjetural nos impide ver las cosas tal como son. Creo que ésta fue la causa de que Rivers no descubriera que el sistema toda reconoce el linaje patrilineal igual que el matrilineal, y que en las Nuevas Hébridas funciona un sistema de grupos patrilineales además de sus mitades matrilineales. Además de los presupuestos del método de historia conjetural, no hay razón por la que una sociedad no deba construir su sistema de parentesco sobre la base de su linaje tanto patrilineal como matrilineal, y sabemos de muchas sociedades que lo hacen exactamente así.

En mi crítica al método de historia conjetural he insistido en la necesidad de una demostración en antropología. ¿Cómo voy, pues, a demostrar que mi interpretación de las terminologías choctaw y omaha es la válida? Existen varios

posibles argumentos, pero sólo tengo tiempo para uno, que espero que se considere suficiente. Se deduce éste de la existencia de terminologías en las cuales se exhibe la unidad de linaje o de clan, pero que no pertenecen ni al tipo choctaw ni al omaha; mencionaré el ejemplo de la tribu yaralde del sur de Australia.

Los yaralde se dividen en clanes totémicos patrilineales. Un hombre pertenece al clan de su padre, y consideraremos su relación con tres clanes: el de su madre, el de la madre de su padre y el de la madre de su madre. Los yaralde, como muchas otras tribus australianas, tales como la aranda, tienen cuatro términos para los abuelos, cada uno de los cuales se aplica a hombres y mujeres. El término *maiya* se aplica al padre del padre y a sus hermanos y hermanas, y a todos los miembros del clan propio de un hombre de la segunda generación ascendente. Un segundo término, *naitja*, se aplica al padre de la madre y a sus hermanos y hermanas, esto es, a las personas del clan de la madre de la generación apropiada. El tercer término, *mutsa*, se aplica no solamente a la madre del padre y a los hermanos y hermanas de ésta, sino a todas las personas pertenecientes al mismo clan de todas las generaciones y de ambos sexos. Del clan se habla colectivamente como del *mutsaurui* de un hombre. Similarmente, el término *baka* se aplica a la madre de la madre y a sus hermanos y hermanas, y a todos los miembros del clan de todas las generaciones, hablándose del clan como del *bakaurui* de un hombre. El principio estructural, aquí, es que para una persona de fuera el clan constituye una unidad dentro de la cual han desaparecido las distinciones de generación. Compárese esto con el tratamiento de linajes o clanes de abuelos en los sistemas fox, hopi y cherokee.

La terminología yaralde para los parientes del clan de la madre aparece en la figura 13. Se notará que el hijo y la hija del hermano de la madre no son llamados hermano de la madre (*wano*) y madre (*nenko*) como en los sistemas omaha. Pero el hijo del hijo y la hija del hermano de la madre son llamados «hermano de la madre» y «madre». Si quisiéramos explicar esto por una forma especial de matrimonio, habría de ser el matrimonio con la hija del hijo del hermano de la mujer. No estoy seguro de que tal matrimonio estuviera prohibido por el sistema yaralde, pero estoy seguro de que no es una costumbre tan regular como para ser considerada como causa efectiva de la terminología yaralde, y no aporta

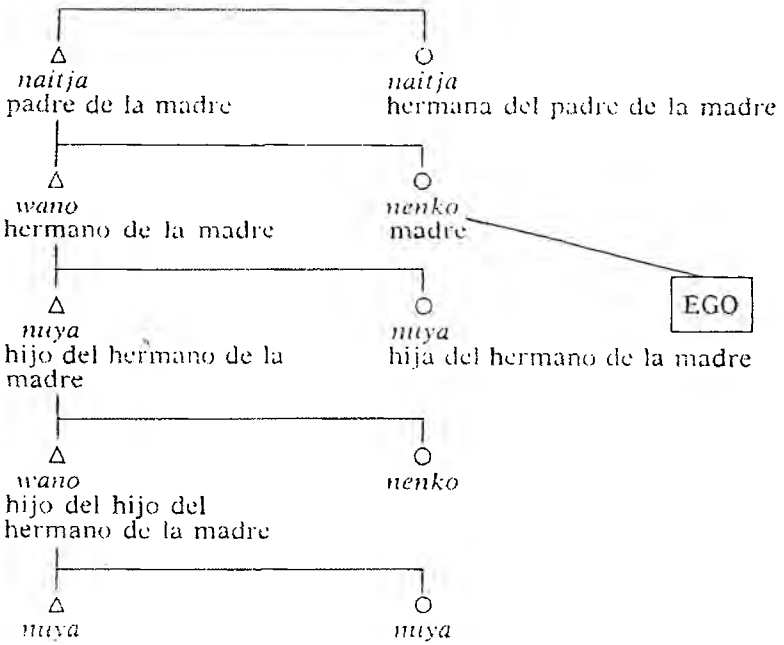

FIG. 13 — Yaralde

Linaje de la madre

explicación alguna para la unificación terminológica de los clanes de la madre del padre y de la madre de la madre. El principio estructural implicado es claramente el de la combinación de generaciones alternas, que es de gran importancia en Australia y que hemos visto también en el sistema hopi. Un sistema muy semejante al yaralde es el de la tribu ungarinyin del noroeste de Australia, pero no haré más que referirme a ella.

Dije al principio que trataría de mostraros que el tipo de terminología omaha es tan razonable y apropiado a los sistemas sociales en los cuales se encuentra como nuestra propia terminología lo es al nuestro. Espero haberlo conseguido. Sobre la base de la familia elemental y de las relaciones genealógicas resultantes, los ingleses hemos construido cierto sistema de parentesco que satisface las necesidades de una vida social ordenada y es bastante autoconsecuente. Los fox y los hopi han construido, sobre la misma base, un sistema relativamente autoconsecuente, de un tipo diferente, que

cubre las necesidades de cohesion social de un modo diferente y sobre un campo más amplio. En cada caso, entendemos la terminología, tan pronto como la consideramos como parte de un sistema ordenado. La evidente conexión de la terminología omaha con la costumbre del matrimonio con la hija del hermano de la esposa se considera como una relación entre dos partes de un sistema de trabajo autoconsecuente, no como una relación de causa y efecto.

Si se plantea la pregunta «¿Como es que los omaha (o cualquiera otra de las tribus que hemos considerado) tienen el sistema social que tienen?», es evidente que el metodo de análisis estructural no proporciona una respuesta. Pero tampoco la historia conjetural. La explicación propuesta, aunque puramente hipotética, de la terminología omaha es que es el resultado de la adopción de una determinada costumbre de matrimonio no usual. Evidentemente esto nos da una explicación hasta que sepamos por qué los omaha y otras tribus llegaron a adoptar tal costumbre. El único modo posible de responder a la pregunta de por qué una sociedad particular tiene el sistema social que tiene es mediante un estudio detallado de su historia que cubra un periodo suficiente, por lo general de varios siglos. Para las tribus de que hemos tratado aquí carecemos por completo de material de estudio, lo cual es muy lamentable, pero nada podemos hacer al respecto. Si deseáis saber cómo llegó Inglaterra a tener el sistema actual de monarquía constitucional y gobierno parlamentario, habréis de recurrir a los libros de Historia, que os darán los detalles del crecimiento del sistema. Si no hubiera en absoluto documentos de este desarrollo histórico, ¿pensarían los antropólogos que merecía la pena gastar su tiempo haciendo conjeturas sobre cómo puede haber sido?

Incluso cuando hay informes históricos, sólo nos capacitan para descubrir cómo ha surgido un sistema particular de algún sistema particular diferente. Sería así posible escribir un documento histórico de los cambios del sistema de parentesco de Inglaterra durante los diez últimos siglos. Esto nos llevaría al sistema bilateral teutónico *sib* tal como aparecía en la institución del *wergild*. Pero no sabríamos todavía por qué los pueblos teutónicos tenían este tipo de sistema, mientras los romanos tenían un sistema diferente de linajes agnaticios. El gran valor de la historia para una ciencia es que nos proporciona el material para el estudio de cómo cam-

bian los sistemas sociales. En este aspecto, la historia conjetural es totalmente inútil.

Pero si se pregunta, no cómo han llegado a existir el sistema inglés de parentesco o el sistema político inglés, sino cómo funciona actualmente, es una pregunta que puede responderse mediante una investigación del mismo tipo que el trabajo de campo antropológico, y las consideraciones históricas son relativamente insignificantes, si no absolutamente. El conocimiento de cómo actúan los sistemas sociales es de gran valor para la comprensión de la vida humana. Ha sido y es todavía menospreciado por los antropólogos que consideran su principal trabajo escribir la historia de pueblos o instituciones que no tienen historia.

¿Qué resultados podemos esperar obtener del método de análisis sociológico? Por supuesto nada que vaya a ser aceptado como importante por los que exigen que cualquier explicación de un fenómeno social sea una explicación histórica, o por quienes piden lo que se llama una explicación psicológica, es decir, una explicación en términos del individuo y sus motivos. Como resultados que cabe esperar razonablemente, sugiero los siguientes:

1. Nos capacitará para hacer una clasificación sistemática de los sistemas de parentesco. La clasificación sistemática es esencial en todo tratamiento científico de cualquier clase de fenómenos, y tal clasificación ha de hacerse en términos de propiedades generales.

2. Posibilita la comprensión de rasgos particulares de sistemas particulares. Lo hace de dos modos: *a*) revelando el rasgo particular como parte de un todo organizado; *b*) mostrando lo que es un caso especial de un tipo reconocible de fenómenos. He intentado así demostrar que las terminologías choctaw y omaha pertenecen a la clase que incluye también la terminología yaralde y que éstas son todas las aplicaciones especiales del principio general de solidaridad y continuidad del linaje que aparece en muchas otras formas en un gran número de sociedades diferentes.

3. Es el único método por el que podemos esperar últimamente obtener generalizaciones válidas sobre la naturaleza de la sociedad humana, esto es, sobre las características universales de todas las sociedades pasadas, presentes y futuras. Me refiero, por supuesto, a tales generalizaciones, cuando hablo de leyes sociológicas.

En el método de historia conjetural los problemas individuales son habitualmente considerados de modo aislado. Por otro lado, el método de análisis estructural aspira a una teoría general, y se consideran, por tanto, juntos y relacionados entre sí gran cantidad de hechos y problemas. Es obvio que en esta conferencia, tan desacostumbradamente larga, solamente he podido tocar algunos puntos de la teoría general de la estructura de parentesco. He tratado brevemente uno o dos puntos diferentes en anteriores publicaciones. Esa parte especial de la teoría general que hoy nos ha ocupado puede decirse que es la teoría del establecimiento de relaciones tipo. He mencionado la tendencia actual en muchas sociedades a implantar una relación tipo entre una persona y todos sus parientes de la generación de los padres, y la tendencia, aún más marcada, de establecer una relación tipo, habitualmente de conducta libre y franca, hacia los parientes de la generación de los abuelos. No pretendía tratar esto más que incidentalmente. La parte principal de la exposición ha tratado de dos principios estructurales que son ejemplos de un principio estructural más general. Por el principio de unidad del grupo consanguíneo se establece una relación tipo entre una persona dada y todos los miembros del grupo consanguíneo al que está unida de algún modo. Por referencia a este principio, tenemos que interpretar la terminología clasificatoria y costumbres tales como el *sororate* y el levirato. Por el principio de unidad del grupo de linaje se establece una relación tipo entre una persona dada y todos los miembros del grupo de linaje al que está unida de algún modo. Sostengo que hemos de interpretar las terminologías de los fox, los hopi y los yaralde, y otros sistemas similares en muchas partes dispersas del mundo, con referencia a este principio.

Si os tomarais tiempo para estudiar doscientos o trescientos sistemas de parentesco de todas las partes del mundo, creo que os impresionaría su gran diversidad. Pero os impresionaría también el modo en que algún rasgo particular, tal como el tipo omaha de terminología, reaparece en regiones tan dispersas y apartadas. Reducir esta diversidad a algún tipo de orden, es labor del análisis, y creo que mediante el análisis podemos encontrar, tras las diversidades, un limitado número de principios generales aplicados y combinados de diversas formas. La solidaridad del linaje en una u otra forma se encuentra en la mayoría de los sistemas de parentes-

co. No hay nada sorprendente en el hecho de que las terminologías de tipo choctaw y omaha en las que la solidaridad del linaje halla lo que puede llamarse un extremo desarrollo, se encuentren en regiones separadas de América, Africa, Asia y Oceanía, en muchas familias diferentes de lenguajes, y asociadas a diferentes tipos de «cultura».

El año pasado expliqué en términos generales cómo concibo el estudio de la estructura social (Radcliffe-Brown, 1940*b*). En este ensayo, mediante un ejemplo particular, he tratado de mostraros algo de la naturaleza de un determinado método de investigación. Pero no creáis que este método puede aplicarse solamente al estudio del parentesco. Es aplicable, en una u otra forma, a todos los fenómenos sociales, pues es sencillamente el método de generalizacion abstracta por comparación de ejemplos, que es el método característico de las ciencias inductivas.

«¿Por qué toda esta parrafada sobre el método?», se preguntarán quizás algunos. No podemos llegar a acuerdo alguno sobre la validez o el valor de los resultados, sin establecer antes claramente los objetivos y los métodos adecuados para alcanzarlos. En las otras ciencias naturales esto está establecido. En la antropología no. Cuando estamos en desacuerdo, el primer objetivo a discutir debiera ser definir con toda la precisión posible la razón de la diferencia. Espero haber planteado ante vosotros el problema sin mala fe hacia aquellos con quienes no estoy de acuerdo. A vosotros corresponde juzgar cuál de los dos métodos que he comparado es el más idóneo para procurar ese tipo de comprensión científica de la naturaleza de la sociedad humana, labor aceptada por el antropólogo social para proporcionar una guía a la Humanidad.

DURKHEIM, E. (1898), *Zur Urgeschichte der Ehe, Prof. J. Kohler*, Analyses III, La Famille, «Année Sociologique», vol. I, páginas 306-319.

EGGAN, F. (1933), *The Kinship System and Social Organisation of the Western Pueblos with Special Reference to the Hopi*, Ph. D. thesis, Universidad de Chicago.

GIFFORD, E. W. (1916), *Miwok Moieties*, «Arch. and Ethn. Publ., Univ California», vol. XII, núm. 4.

GILBERT, William H., Jr. (1937), *Eastern Cherokee Social Organisation*, en *Social Anthropology of North American Tribes* (ed. Fred Eggan), Chicago University Press, pp. 283-338.

KOHLER, J (1897), *Zur Urgeschichte der Ehe*, «Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft» (Stuttgart) Bd. II.

KROEBER, A. L. (1909), *Classificatory Systems of Relationship*, «J. R. Anthrop. Inst.», vol. XXXIX, pp. 77-84.

— (1917) *California Kinship Systems*, «Arch. and Ethn. Publ. Univ California», vol. XII, núm. 9.

MEAD, Margaret (1934), *Kinship in the Almiralty Islands*, «Anthrop Papers Amer Mus. Nat. History», vol. XXXIV, parte II, páginas 181-358.

M'LENNAN, John F. (1865), *Primitive Marriage*, Edimburgo, Adam and Charles Black.

MORGAN, Lewis H. (1871), «The Systems of Consanguinity and Affinity» *Smithsonian Institution Contributions to Knowledge*, vol. XVII.

— (1877) *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery to Civilisation*, Londres, Macmillan; Nueva York, Henry Holt.

OPLER, M. E. (1937*a*), *Chiricahua Apache Social Organisation*, en *Social Anthropology of North American Tribes* (ed. Fred Eggan), Chicago University Press.

— (1937*b*) *Apache Data Concerning the Relation of Kinship Terminology to Social Classification*, «Amer Anthrop. Inst volumen XXXIX pp. 201-212.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1918), *Notes on the Social Organisation of Australian Tribes* parte «J. R. Anthrop. Inst volumen XLVIII, pp. 222-253.

— (1924) *The Mother's Brother in South Africa*, «South African J Science», vol. XXI.

— (1930-1931) *The Social Organisation of Australian Tribes*, partes I-III «Oceania», vol. I, pp. 34-63, 206-246, 322-341, 426-456.

— (1935) *Patrilineal and Matrilineal Succession*, «Iowa Law Review», vol. XX, núm. 2.

— (1940*a*) *On Joking Relationships*, «Africa», vol. XIII núm. 3, páginas 195-210.

— (1940*b*) *On Social Structure*, «J. R. Anthrop. Inst.», vol. LXX, páginas 1-12.

RIVERS, W. H. R. (1907), *On the Origin of the Classificatory System of Relationship*, en *Anthropological Essays Presented to Edward Burnett Tylor*. Oxford. Clarendon Press (reimpreso en *Social Organisation*, Londres, Kegan Paul, 1924, apénd. I, páginas 175-192).

— (1914*a*) *History of Melanesian Society*, Cambridge University Press.

— (1914*b*) *Kinship and Social Organisation*, Londres, London School of Economics.

SELIGMAN, Brenda Z. (1917), *The Relationship Systems of the Nandi Masai and Thonga*, «Man», vol. XVII, 46.

STARCKE, C. N. (1889), *The Primitive Family* (The International Scientific Series, vol. LXVI). Londres, Kegan Paul.

STEWART, Dugald (1795), Introducción a *Essays of Adam Smith*.

TAX, Sol (1937), «The Social Organisation of Fox Indians», en *Social Anthropology of North American Tribes* (ed. Fred Eggan), Chicago University Press, pp. 241-282.

IV Sobre las relaciones burlescas[1]

La publicación del apunte[2] de F. J. Pedler sobre las llamadas «relaciones burlescas», que siguió a otros dos trabajos sobre el mismo tema del profesor Henry Labouret[3] y de Mademoiselle Denise Paulme,[4] indica que puede ser de interés para los lectores de «África»[5] un planteamiento teórico general sobre la naturaleza de tales relaciones.

El término «relación burlesca» hace referencia a la relación entre dos personas, en la cual a una se le permite, por costumbre, y a veces se le exige, embromar o hacer burla de otra, que a su vez no puede darse por ofendida. Es importante distinguir entre dos variedades importantes. En una de ellas, la relación es simétrica; cada una de las dos personas se mofa, o hace burla de la otra. En la otra variedad, la relación es asimétrica; A embroma a B, y B acepta la broma de buen humor y sin tomar venganza; o A se burla de B tanto como quiere, y B por su parte responde a A débilmente. Existen muchas variedades de este tipo de relación en las distintas sociedades. En algunos casos, la broma o burla es sólo verbal, en otros incluye acción; a veces la broma incluye elementos obscenos, a veces carece de ellos.

Las relaciones sociales de este tipo están muy extendidas, no sólo en África, sino también en Asia, Oceanía y Norteamérica. Para llegar a la comprensión científica del fenómeno es necesario hacer un amplio estudio comparativo. En la literatura antropológica encontramos material para tal estudio,

1. Publicado por primera vez en «Africa», vol. XIII, núm. 3, 1940 páginas 195-210.
2. *Joking Relationships in East Africa*, «Africa», vol. XIII, p. 170.
3. *La Parenté à Plaisanteries en Afrique Occcidentale*, «Africa», volumen II, p. 244.
4. *Parenté à Plaisanteries et Alliance par le Sang en Afrique Occidentale*, «Africa», vol. XII, p. 433.
5. El profesor Marcel Mauss ha publicado una breve exposición teórica del tema en el «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études», Section des Sciences religieuses, 1927-1928. El doctor F Eggan trata también el tema en *Social Anthropology of North American Tribes*, 1937, pp. 75-81.

aunque no en la medida en que se desearía, ya que, por desgracia, este tipo de relaciones no ha sido observado ni descrito hasta ahora con la exactitud necesaria.

La relación burlesca es una peculiar combinación de amistad y antagonismo. La conducta es tal, que en cualquier otro contexto social expresaría y provocaría hostilidad; pero no ha de tomarse seriamente porque no se hace con esa intención. Existe una supuesta hostilidad y una amistad real. Para expresarlo de otro modo, es una relación de desacato permitido. Cualquier teoría completa sobre ello ha de ser parte de —o consistir en— una teoría de la posición del respeto en las relaciones sociales y en la vida social en general. Pero se trata de un problema sociológico muy amplio y muy importante; pues es evidente que el mantenimiento total de un orden social depende del tipo y grado de respeto que se manifiesta hacia ciertas personas, cosas, ideas o símbolos.

En África, y en otras partes del mundo, son muy comunes los ejemplos de relaciones burlescas entre parientes por matrimonio. Mademoiselle Paulme [6] nos dice que entre los dogon un hombre mantiene relaciones burlescas con las hermanas de su mujer y con las hijas de éstas. La relación se mantiene con frecuencia entre un hombre y los hermanos y hermanas de su mujer. Pero en algunos casos existe una distinción por la cual un hombre mantiene relaciones de burla con los hermanos y hermanas de su mujer que son más jóvenes que ella, pero no con los que son mayores. Esta broma con los hermanos y hermanas de su mujer está habitualmente relacionada con una costumbre que exige extremo respeto, a veces evitación parcial o completa, entre un hijo político y los padres de su mujer.

El tipo de situación estructural en que se encuentran las costumbres relacionadas de burla y evitación puede describirse como sigue. Un matrimonio implica un reajuste de la estructura social, mediante el cual las relaciones de la mujer con su familia se modifican en gran medida, pasando a una nueva y muy estrecha relación con su marido. Este último entra, al mismo tiempo, en una relación muy especial con la familia de su esposa, para la cual él es, no obstante, un

6. «África», vol. XII, p. 438.

7. Los no familiarizados con estas costumbres, muy extendidas, encontrarán las descripciones en Junod, *Life of a South African Tribe*, Neuchâtel, vol. I, pp. 229-237 y en *Social Anthropology of North American Tribes*, editado por F. Eggan, Chicago, 1937, pp. 55-57.

extraño. Para ser breves, y aun a riesgo de excesiva simplificación, consideraremos sólo las relaciones del marido con la familia de su mujer. La relación puede describirse como unión y separación, asociación y disociación, si puedo usar tales términos. El hombre tiene su propia y definida posición en la estructura social, determinada por su nacimiento en una familia y en un linaje o clan concretos. El conjunto de derechos y deberes, y los intereses y actividades que comparte con los demás, son el resultado de su posición. Antes del matrimonio, los familiares de su mujer eran tan extraños para él como él para ellos. Esto constituye una disociación social que no desaparece con el matrimonio. La conjunción social es consecuencia de la relación continuada, aunque variada, de la esposa con su familia, y el continuo interés de la familia por ella y por sus hijos. Si la mujer fuera realmente comprada, y se pagara por ella, como dicen los ignorantes que se hace en África, no cabría ninguna relación estrecha y permanente entre un hombre y la familia de su esposa. Pero aunque pueden comprarse esclavos, no pueden comprarse esposas.

La disociación social implica divergencia de intereses y, por tanto, posibilidad de conflicto y hostilidad, mientras que la asociación evita todo conflicto. ¿Cómo puede producirse en forma ordenada y estable una relación que combina ambas? Hay dos modos de conseguir esto. Uno consiste en mantener entre las dos personas así relacionadas el respeto mutuo, y en evitar el contacto personal directo. Se manifiesta esto en las relaciones muy respetuosas que son características en muchas sociedades, entre un hijo político y su suegro por un lado y su suegra por otro. En su forma más extrema se da la ausencia total de contacto social entre un hombre y su madre política.

Esta falta de contacto social no ha de tomarse como un signo de hostilidad. Si uno es sensato, limitará al máximo el contacto con los enemigos, pero eso es algo completamente diferente. Pregunté una vez a un nativo australiano por qué tenía que evitar a su madre política, y su respuesta fue: «Porque ella es mi mejor amigo en el mundo; ella me ha dado a mi esposa.» El mutuo respeto entre hijo político y padres políticos, es una forma de amistad. Evita los conflictos que cualquier divergencia de intereses pudiera provocar.

La alternativa a esta relación de mutuo respeto y reserva extremos es la relación burlesca, caracterizada por la

licencia y la falta de respeto. Cualquier hostilidad seria se previene por el antagonismo de la broma, que en su repetición regular es una expresión constante, o un recordatorio, de esa disociación que constituye uno de los componentes esenciales de la relación, mientras que la conjunción social se mantiene por la amistad, que impide tomar en consideración el insulto.

La discriminación en la familia de la mujer entre los que han de ser tratados con sumo respeto y aquellos para con quienes la falta de respeto es un deber, se hace según la generación, y, a veces, según la edad dentro de una misma generación. Los parientes habitualmente respetados son los de la primera generación ascendente, la madre de la mujer y sus hermanas, el padre de la mujer y sus hermanas, el padre de la mujer y sus hermanos, a veces el hermano de la madre de la mujer. Se mantiene una relación de burla con los parientes de la propia generación; pero con mucha frecuencia se hace distinción de edad dentro de la propia generación; puede respetarse al hermano o hermana mayor que la mujer y embromar a los más jóvenes.

En algunas sociedades, puede decirse que un hombre tiene parientes políticos antes de haberse casado, prácticamente tan pronto como llega al mundo. Esto es posible por la institución de matrimonio preferencial o requerido. En aras a la brevedad, consideraremos únicamente un tipo de tales organizaciones. En muchas sociedades se considera preferible que un hombre se case con la hija del hermano de su madre; ésta es una forma de la costumbre conocida con el nombre de matrimonio de primos cruzados (hijos de un hermano y de una hermana respectivamente). Todas las primas de un hombre, o todas las mujeres que por el sistema clasificatorio cataloga como tales, son para él esposas potenciales, y los hermanos de ellas son sus cuñados potenciales. Entre los indios ojibwa de América del Norte, los chiga de Uganda, y en Fiji y Nueva Caledonia, al igual que en otros lugares, se da esta forma de matrimonio, que va acompañada de una relación burlesca entre un hombre y los hijos e hijas del hermano de su madre. Como ejemplo se cita el siguiente párrafo referente a los ojibwa: «Cuando los primos cruzados se encuentran, han de molestarse uno a otro. Sus "bromas" son las insinuaciones más vulgares según sus normas y también según las nuestras. Pero siendo relaciones de "amabilidad" ninguno puede darse por ofendido. Los pri-

mos que no se comportan de este modo, son considerados groseros, ya que no siguen el juego social.» [8]

Aquí la relación burlesca es fundamentalmente del mismo tipo que la ya referida. Se establece antes del matrimonio, y continúa después de éste con los hermanos y hermanas políticos.

En algunos lugares de Africa existen relaciones burlescas que no tienen nada que ver con el matrimonio. El trabajo antes citado de Pedler se refiere a una relación burlesca entre dos tribus distintas, la sukuma y la zaramu, y en la prueba se declaraba que había una relación similar entre la sukuma y la zigua, y entre la ngomi y la bemba. El testimonio de la mujer sugiere que esta costumbre de broma grosera existe en la tribu sukuma entre personas relacionadas por matrimonio, igual que en muchas otras tribus africanas. [9]

Mientras que una relación de burla entre dos tribus es aparentemente rara, y merece, como sugiere Pedler, una cuidadosa investigación, se ha observado una relación semejante entre clanes en otras partes de Africa. El profesor Labouret y Mademoiselle Paulme lo describen en los artículos antes mencionados, y el doctor Fortes lo ha estudiado entre los tallensi, según veremos en una próxima publicación. [10]

Los dos clanes no están conectados, en estos ejemplos, por intermatrimonio. La relación entre ellos es una alianza de amistad real y ayuda mutua, combinada con una apariencia de hostilidad.

8. Ruth Landes en MEAD, *Co-operation and Competition among Primitive Peoples*, 1937, p. 103.

9. Incidentalmente puede decirse que resultaría poco satisfactorio para el magistrado establecer un precedente por el que el hombre que estaba observando lo que era costumbre permitida e incluso obligatoria, fuera declarado culpable de simples injurias, incluso con circunstancias atenuantes. Parece muy posible que el hombre pueda haber cometido una falta de etiqueta burlándose de la mujer en presencia del hermano de la madre, pues en muchas partes del mundo se considera impropio que dos personas que mantienen una relación burlesca se embromen mutuamente en presencia de ciertos parientes de alguna de ellas (particularmente si la broma implica obscenidad). Pero la falta de etiqueta no haría de ello una injuria. Unas ligeras nociones de antropología habrían capacitado al magistrado para que, planteando las preguntas apropiadas a los testigos, hubiera entendido completamente el caso y todo lo relacionado con él.

10. M. FORTES, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Oxford University Press, 1945.

La situación estructural general, en estos casos, parece ser como sigue. El individuo es miembro de un cierto grupo definido, un clan, por ejemplo, dentro del cual su relación con los demás está definida por una compleja serie de derechos y deberes, relativos a los principales aspectos de la vida social y mantenidos por sanciones definidas. Fuera del grupo propio puede haber otro tan unido al suyo como para que se extiendan a él las relaciones morales y jurídicas del mismo tipo general. Así, en África oriental, según sabemos por el trabajo de Pedler, los zigua y los zaramu no se burlan unos de otros, porque existe entre ellos un lazo aún más estrecho desde que son *ndugu* (hermanos). Pero fuera del campo en que las relaciones sociales están así definidas, hay otros grupos con los que, dado que son extraños a los individuos del propio grupo, la relación implica hostilidad real o posible.

En cualquier relación fija entre los miembros de dos grupos de esta clase tiene que reconocerse la separación de los grupos. Es precisamente esta separación lo que no se reconoce sin más, sino que se destaca al establecer una relación burlesca. La hostilidad manifiesta, la constante falta de respeto, es una expresión continua de esa disociación social que constituye una parte esencial de la situación estructural total, pero sobre la cual, sin destruirla ni debilitarla, existe la conjunción social de los elementos de amistad y de ayuda mutua.

La teoría que se está adelantando aquí, por consiguiente, es que tanto la de relación burlesca que constituye una alianza entre clanes o tribus, como la de parientes por matrimonio, son formas de organizar un sistema estable y definido de comportamiento social en el cual los componentes asociativo y disociativo, como los he llamado, se mantienen y se combinan entre sí.

Proporcionar plena evidencia a esta teoría, siguiendo sus implicaciones y examinando con detalle su aplicación a los diferentes casos, requeriría un libro más que un artículo breve. Pero quizá pueda obtenerse una confirmación considerando el modo cómo aparecen respeto y desacato en las distintas relaciones, incluso aunque no se pueda intentar más que una breve indicación de algunos puntos significativos.

Estudiando un sistema de parentesco es posible distinguir los diferentes parientes por referencia al tipo y grado de res-

peto que les es debido. Aunque los sistemas de parentesco varían enormemente en sus detalles, existen ciertos principios que están muy extendidos. Uno de ellos es aquel por el cual una persona ha de mostrar un marcado respeto a los parientes pertenecientes a la generación inmediatamente precedente a la suya. En la mayoría de las sociedades, el padre es un pariente al que se debe gran respeto. Esto es así incluso en muchas de las llamadas sociedades matrilineales, es decir, aquéllas organizadas en clanes o linajes matrilineales. Puede observarse con mucha frecuencia la tendencia a extender esta actitud de respeto a todos los parientes de la primera generación ascendente, y, además, a las personas que no son parientes. Así, en las tribus de África oriental que están organizadas en períodos generacionales, se exige de un hombre un especial respeto hacia todos los hombres de la etapa generacional de su padre, e igualmente hacia sus esposas.

La función social de esto es evidente. La tradición social se transmite de una generación a la siguiente. Para que la tradición se mantenga ha de haber autoridad tras ella. Por consiguiente, la autoridad es normalmente reconocida como propiedad de los miembros de la generación precedente, y son ellos quienes ejercen la disciplina. Como resultado de esto, la relación entre personas de dos generaciones contiene siempre un elemento de desigualdad, estando los padres y los de su generación en una situación de superioridad sobre los hijos, que están subordinados a ellos. La desigual relación entre un padre y su hijo se mantiene exigiendo al último respeto al primero. La relación es asimétrica.

Cuando observamos la relación de un individuo con sus abuelos y los hermanos y hermanas de éstos, vemos que en la mayor parte de las sociedades humanas, los parientes de la segunda generación ascendente son tratados con mucho menos respeto que los de la primera generación ascendente y, en lugar de una marcada desigualdad, existe la tendencia de aproximarse a una amistosa igualdad.

Consideraciones de espacio impiden analizar a fondo este rasgo de estructura social, que tiene gran importancia. Hay

11. Véanse, por ejemplo, los sistemas de parentesco descritos en *Social Anthropology of North American Tribes*, ed. Fred Eggan, University of Chicago Press, 1937; y Margaret MEAD, *Kinship in the Admiralty Islands*, «Anthropological Papers of the American Museum of Natural History», vol. XXXIV, pp. 243-256.

muchos casos en que los abuelos y los nietos se agrupan en la estructura social, en oposición a sus hijos y padres. Un indicio importante para comprender el tema es el hecho de que en el curso de la vida social a través del tiempo, en el cual los hombres nacen, adquieren la madurez y mueren, los nietos ocupan el lugar de sus abuelos.

En muchas sociedades existe una relación burlesca real, de tipo relativamente moderado, entre los parientes de generaciones alternas. Los nietos hacen burla de sus abuelos y de aquellos denominados por el sistema clasificatorio de terminología abuelo y abuela, y éstos responden del mismo modo.

Abuelos y nietos están unidos por el parentesco; están separados por la edad por la diferencia social que resulta del hecho de que un nieto está en proceso de entrar a participar plenamente en la vida social de la comunidad, mientras que los abuelos van retirándose gradualmente de ella. Los importantes deberes hacia sus parientes de la propia generación e incluso más hacia la de sus padres, imponen muchas restricciones al individuo; pero con los de la segunda generación ascendente, sus abuelos y parientes colaterales, puede establecerse a veces se establece, una relación de simple amistad, relativamente libre de restricciones. También este caso sugiere que la relación burlesca es un método de ordenar una relación que combina la asociación la disociación sociales.

Creo que esta tesis podría apoyarse, si no demostrarse, considerando los detalles de estas relaciones. Sólo hay espacio para un punto ilustrativo. En esta relación, una forma muy común de broma es que el nieto pretenda que quiere casarse con la mujer del abuelo, o que intenta hacerlo a la muerte del abuelo, o tratarla como si fuera realmente su mujer Alternativamente, el abuelo puede pretender que la mujer de su nieto es, o puede ser su mujer [12] La broma consiste en pretender ignorar la diferencia de edad entre abuelo y nieto.

En diversas partes del mundo existen sociedades en las uales el hijo de la hermana embroma al hermano de su madre por otra parte, se comporta irrespetuosamente con

[12] Cf. Labouret, *Les Tribus du Rameau Lobi*, 1931, 248, Chandra Roy *The Oraons Chota Nagpur*, Ranchi, 1915, pá-352 354.

el. En estos casos parece que la relación burlesca es generalmente asimétrica. Por ejemplo, el sobrino puede tomar la propiedad del tío, pero no a la inversa; o, como entre los hotentotes nama, el sobrino puede tomar una buena pieza de la manada de su tío, y el tío a su vez toma la peor del rebaño de su sobrino.[13]

El tipo de estructura social en que se da esta costumbre de privilegiada falta de respeto hacia el hermano de la madre, en sus formas mas marcadas, por ejemplo entre los tonga del Africa sudoriental, en las islas Fiji y Tonga en el Pacífico, y en las tribus centrales siouan de América del Norte, está caracterizado por subrayar el linaje patrilineal y por una marcada distincion entre los parientes por línea paterna y los pariente, por línea materna.

En un escrito anterior[14] ofrecí una interpretación de esta costumbre de familiaridad privilegiada hacia el hermano de la madre. En resumen es como sigue. Para la continuacion de un sistema social es preciso que se cuide y se eduque a los niños. Su cuidado exige devoción afectiva y desinteresada; su educación requiere que sean sometidos a disciplina. En las sociedades de las que estamos tratando, existe una división de función entre los padres y los demás parientes de ambas partes. El control y la disciplina son ejercidos principalmente por el padre y sus hermanos, y generalmente también por sus hermanas, estos parientes han de ser respetados y obedecidos. La madre es la responsable en primer lugar del cuidado afectuoso; la madre y sus hermanos y hermanas son, por tanto, parientes a los que hay que pedir ayuda e indulgencia. El hermano de la madre recibe la denominación de «madre masculina» entre los tonga y en algunas tribus sudafricanas.

Creo que esta interpretación de la posición especial del hermano de la madre en estas sociedades ha sido confirmada por un trabajo de campo realizado después que yo escribiese el referido artículo. Pero yo era plenamente consciente, cuando lo escribí, de que el debate e interpretación necesitaban ser suplementados y planteados en la línea de una teoría general de las funciones sociales de respeto y desacato.

13. A. Winifred Hoernlé, *Social Organisation of the Nama Hottentot*, «American Anthropologist», N. S., vol. XXVII, 1925, pp. 1-24.

14. *The Mother' Brother in South Africa*, «South African Journal of Science», vol. XXI, 1924. *Cf.* capítulo I.

La relación burlesca con el hermano de la madre parece ajustarse bien a la teoría general de las relaciones aquí esbozadas. Los derechos y deberes más importantes de un individuo le ligan a sus parientes paternos, vivos y muertos. Pertenece a su clan o linaje patrilineal. Para los miembros del linaje de su madre, él es un extraño, aunque tengan en él un especial y cariñoso interés. Aquí de nuevo, pues, se da una relación en la cual existe tanto la unión o asociación como la separación o disociación entre las dos personas afectadas.

Pero recordemos que, en este caso, la relación es asimétrica.[15] El sobrino es irrespetuoso y el tío acepta la falta de respeto. Existe desigualdad y el sobrino es el superior. Los mismos nativos lo reconocen así. En tonga se dice que el hijo de la hermana es un «jefe» (*eike*) para el hermano de su madre, y Junod[16] cita las palabras de un nativo: «El sobrino uterino es un jefe. Se toma toda la libertad que desee con el tío materno.» La relación burlesca con el tío no anula simplemente la relación habitual entre las dos generaciones, sino que la invierte. Pero mientras que la superioridad del padre y la de la hermana del padre se manifiesta en el respeto que se les demuestra, la superioridad del sobrino hacia el hermano de su madre toma la forma opuesta de permitir el desacato.

He mencionado ya que existe una tendencia muy extendida a considerar que un hombre debe mostrar respeto, y tratar como superiores, a sus parientes de la generación precedente a la propia, y la costumbre de bromear o burlarse a expensas del tío materno choca claramente con esta tendencia. Este conflicto entre principios de conducta nos ayuda a comprender lo que parece el primer signo de un rasgo realmente extraordinario de la terminología de parentesco de la tribu tonga y de la vandau, en el sudeste africano. Entre los tonga, aunque existe el término *malume* («madre masculina») para el hermano de la madre, su pariente se refiere a él, quizá con más frecuencia, como abue-

15. En algunas sociedades la relación entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana es aproximadamente simétrica, y por tanto de igualdad. Parece que así es en las islas occidentales del Estrecho de Torres, pero no tenemos información en cuanto a broma o burla, aunque se dice que cada uno de los dos parientes puede tomar la propiedad del otro.

16. *Life of a South African Tribe*, vol. I, p. 255.

lo (*kokwana*) y él se refiere al hijo de su hermana como a su nieto (*ntukulu*). En la tribu vandau el hermano de la madre, y también el hijo del hermano de la madre, reciben la denominación de «abuelo» (*tetekulu*, literalmente «gran padre»), y sus esposas son llamadas «abuela» (*mbiya*), mientras que el hijo de la hermana y el hijo de la hermana del padre son «nietos» (*muzukulu*).

Este modo, en apariencia fantástico, de clasificar a los parientes puede interpretarse como una especie de ficción legal, por la que los parientes varones del linaje de la madre se agrupan como un todo por estar en la misma relación general con un individuo. Puesto que esta relación es de privilegiada familiaridad por un lado, y de solicitud e indulgencia por otro, se concibe básicamente como apropiada para un abuelo y un nieto. Ésta es, además, en la mayoría de las sociedades humanas la relación en la cual se da más frecuentemente esta norma de conducta. Mediante esta ficción legal, el hermano de la madre deja de pertenecer a la primera generación ascendente, cuyos miembros han de ser respetados.

Valdría la pena justificar esta interpretación considerando otra de las ficciones legales de la terminología vandau. En todas estas tribus bantús sudorientales, tanto la hermana como la hermana del padre, y en especial la hermana mayor, son personas a las que hay que tratar con gran respeto. Ambas son miembros del linaje paterno de un hombre. Entre los vandau la hermana del padre es llamada «padre femenino» (*tetadji*), e igualmente la hermana.[17] Así, por la ficción de la clasificación terminológica, la hermana se sitúa en la generación del padre, que incluye las personas a las que hay que mostrar un señalado respeto.

En las tribus bantús sudorientales existen dos tipos de parientes a los que se embroma, el abuelo, y el hermano de la madre. Puede ayudarnos a comprender esto considerar un ejemplo en el cual el abuelo y el hermano político se agrupan juntos. Los indios cherokee de Norteamérica, que sumaban en un tiempo probablemente 20.000 almas, estaban divididos en siete clanes matrilineales.[18] Un hombre no

17. Sobre la terminología de parentesco de los vandau, *cf.* BOAS, *Das Verwandtschaftssystem der Vandau*, en *Zeitschrift für Ethnologie*, 1922, pp. 41-51.

18. *Cf.*, sobre los cherokee, GILBERT, en *Social Anthropology of North American Tribes*, pp. 285-338.

podía casarse con una mujer de su propio clan, ni del clan de su padre. El pertenecer al mismo clan le relaciona con sus hermanos y con los hermanos de su madre. Hacia su padre y todos sus parientes del clan de su padre, del suyo propio, o de la generación del padre, se le exige, por costumbre, demostrar un gran respeto. Él aplica el término de parentesco para «padre» no sólo a los hermanos de su padre, sino también a los hijos de las hermanas de su padre. He aquí otra muestra del mismo tipo de ficción antes descrita. los parientes de la propia generación, a los que debe respeto y que pertenecen al linaje matrilineal de su padre, son denominados y considerados como pertenecientes a la misma generación de sus padres. Toda su parentela inmediata se incluye en estos dos clanes, el de su padre y el de su madre. Para los demás clanes de la tribu él es, en cierto sentido, un extraño. Pero él está relacionado con dos de ellos, esto es, con los clanes de sus dos abuelos, el padre de su padre y el padre de su madre. Habla de todos los miembros de estos dos clanes, de cualquier edad, como de «abuelos» y «abuelas», y mantiene una relación burlesca con ellos. Cuando un hombre se casa, ha de respetar a los padres de su mujer, pero bromea con sus hermanos y hermanas.

El rasgo crítico interesante es que se considera como particularmente apropiado que un hombre se case con una mujer a la que llama «abuela», es decir, un miembro del clan del padre de su padre, o del clan del padre de su madre. Si esto ocurre, los hermanos y hermanas de su mujer a quienes continúa embromando, están entre aquellos a quienes anteriormente había embromado como «abuelos» «abuelas». Esto es semejante a la organización, ampliamente extendida, en la cual un hombre mantiene una relación burlesca con los hijos del hermano de su madre y se espera que se case con una de sus hijas.

Quizá deba mencionarse que los cherokee tienen también una relación burlesca unilineal, en la cual un hombre bromea con el marido de la hermana de su padre. Y la misma costumbre puede hallarse en Mota, islas Banks. En ambos casos, nos encontramos con una sociedad organizada en una base matrilineal, en la cual el hermano de la madre es respetado, el hijo de la hermana del padre es llamado «padre» (de modo que el marido de la hermana del padre es el padre de un «padre») y existe un término especial para el marido de la hermana del padre. Se requiere una ob-

servación más amplia de las sociedades en donde se da esta costumbre para poder estar seguros de su interpretación. No recuerdo que se hayan hecho informes al respecto de parte alguna de Africa.

Lo que se intenta en este artículo es definir en los términos más generales y abstractos, el tipo de situación estructural en que podemos esperar encontrar relaciones burlescas muy marcadas. Hemos estado hablando de las sociedades en las cuales el parentesco constituye la estructura social básica. Por razón de su nacimiento o adopción en una determinada posición en la estructura social, un individuo está relacionado con un gran número de personas. Con algunas de estas personas mantiene una definida y específica relación jurídica, esto es, una relación que puede definirse en términos de derechos y deberes. Quiénes serán estas personas y cuáles los derechos y deberes, depende de la forma adoptada por la estructura social. Como ejemplo de esa relacion jurídica especifica podemos tomar la que existe normalmente entre padre e hijo, o entre hermano mayor y hermano más joven. Relaciones del mismo tipo general pueden extenderse a todos los miembros de un linaje, clan o etapa generacional. Tras estas relaciones jurídicas específicas, que están definidas no sólo negativamente sino también positivamente, esto es, en términos de las cosas que tienen que hacerse, así como en términos de las cosas que no han de hacerse, existen relaciones jurídicas generales que se expresan casi por completo en términos de prohibiciones y que se extienden a toda la sociedad política. Se prohíbe matar o herir a otras personas, y robar o destruir su propiedad. Además de estos dos tipos de relaciones sociales, hay otra que incluye variedades muy diversas, que quizá puedan denominarse relaciones de alianza o asociación. Existe, por ejemplo, una forma muy importante de alianza, en la cual dos personas o dos grupos están relacionados por el cambio de regalos y servicios.[19] La institución de hermandad de sangre, tan extendida en Africa, es otro ejemplo.

El objetivo de este artículo ha sido intentar demostrar que la relación burlesca es una forma especial de alianza, en este sentido. Una alianza en la cual intervengan cambios de bienes y servicios puede estar asociada con una relación

19. *Cf.* MAUSS, *Essai sur le Don*, «Année Sociologique», Nouvelle Série, tomo I, pp. 30-186.

burlesca, como en el caso del que informa el profesor Labouret.[20] O puede estar combinada con la costumbre de evitación. Así, en las islas Andamán los padres de un hombre y los padres de una mujer evitan todo contacto y no se hablan; al mismo tiempo es habitual que intercambien regalos por medio de la joven pareja. Pero el cambio de presentes puede existir sin burla ni evitación, como en Samoa, en el cambio de regalos entre la familia de un hombre y la familia de la mujer con quien se casa, o el cambio, muy parecido, entre un jefe y su «oráculo principal».

Puede haber también una relación burlesca en una unión por fraternidad de sangre, como ocurre entre los zande;[21] y en cualquier unión similar formada por cambio de nombres puede también darse la burla mutua. Pero en las uniones de este tipo, puede haber una relación de extremo respeto e incluso de evitación. Así, en las tribus yaralde y vecinas del sur de Australia dos niños que pertenezcan a comunidades distantes entre sí, y por tanto más o menos hostiles, se unen intercambiando sus respectivos cordones umbilicales. La relación establecida de este modo es sagrada. Los dos muchachos no pueden hablarse jamás. Pero cuando crecen, tiene lugar entre ellos regularmente un cambio de regalos que procura la maquinaria de una especie de comercio entre los dos grupos a que pertenecen.

Así las cuatro formas de alianza o asociación —*a*) intermatrimonio, *b*) cambio de bienes y servicios, *c*) fraternidad de sangre o cambio de nombres o ritos sagrados, y *d*) relación burlesca— pueden darse por separado, o combinadas de diversas formas. El estudio comparativo de estas combinaciones ofrece muchos problemas, interesantes pero complejos. Los datos recogidos por el doctor Labouret y Mademoiselle Paulme en África occidental constituyen un valioso material. Pero es necesario un análisis de campo bastante más intensivo para poder tratar de modo satisfactorio estos problemas de estructura social.

Lo que hemos llamado relaciones por alianza necesita ser comparado con las relaciones realmente contractuales. Las últimas son relaciones jurídicas específicas entre dos personas o dos grupos, en las cuales cada parte tiene obliga-

20. «Africa», vol. II, p. 245.

21. Evans-Pritchard, *Zande Blood-brotherhood*, «Africa», vol. VI, 1933, pp. 369-401.

ciones definidas positivas hacia la otra, y la falta en el cumplimiento de las obligaciones es objeto de sanción legal. En una alianza de fraternidad de sangre existen obligaciones generales de mutua ayuda, y la sanción por no cumplir tales obligaciones, como ha demostrado el doctor Evans-Pritchard, es de un tipo que puede denominarse mágico o ritual. En la alianza por cambio de regalos, el incumplimiento de la obligación de hacer un obsequio equivalente al recibido, rompe la alianza, siendo ésta sustituida por un estado de hostilidad, pudiendo causar incluso la pérdida del prestigio de la parte que ha faltado. El profesor Mauss [22] ha explicado que en este tipo de alianza existe también una sanción mágica, pero es muy dudoso que la haya siempre, e incluso cuando la hay, tiene una importancia secundaria.

La relación burlesca es, en cierto modo, exactamente lo contrario que una relación contractual. En lugar de deberes específicos a cumplir, existe el desacato privilegiado y la libertad, e incluso la licencia, y la única obligación consiste en no ofenderse por la falta de respeto mientras se mantenga dentro de ciertos límites definidos por la costumbre, y no traspasar tales límites. Cualquier falta en la relación es como una brecha en las normas de etiqueta; se considera que la persona que comete una falta de este tipo no sabe cómo comportarse.

En una relación contractual real, las dos partes están unidas por un interés común definido, respecto al cual cada una de ellas acepta obligaciones específicas. Nada tiene que ver el que en otros asuntos sus intereses sean contrarios. En la relación burlesca y en algunas relaciones de evitación, como la de un hombre y su suegra, un determinante básico es que la estructura social los separa de modo que al ser contrarios muchos de sus intereses, puede producirse conflicto u hostilidad. La alianza mediante respeto extremado, por evitación parcial o completa, evita el conflicto, manteniendo unidas las partes. La alianza por burla consigue lo mismo de modo diferente.

Todo lo que se ha intentado, o podría haberse intentado, en este artículo es demostrar el lugar de la relación burlesca en un estudio general comparativo de estructura social. Las llamadas, provisionalmente, relaciones de asociación o alianza, se distinguen de las relaciones estableci-

22. *Essai sur le Don.*

das por pertenencia a una sociedad política, que se definen en términos de obligaciones generales de etiqueta, morales o de derecho. Se diferencian también de las relaciones contractuales, definidas por alguna obligación específica para cada parte contratante, en la cual el individuo entra por voluntad propia. Han de distinguirse también de las relaciones establecidas por pertenencia común a un grupo doméstico, linaje o clan, cada uno de los cuales ha de definirse en términos de una serie global de derechos y deberes reconocidos socialmente. Las relaciones de asociación pueden existir sólo entre individuos y grupos que están en cierto modo separados socialmente.

Este artículo se refiere únicamente a las relaciones burlescas formalizadas o estandarizadas. Mofarse o hacer burla de otras personas es evidentemente una forma corriente de comportamiento en cualquier sociedad humana. Tiende a darse en determinadas situaciones sociales. He observado en algunos tipos de países de idioma inglés que es habitual el juego grosero entre los muchachos y muchachas como preliminar al cortejo, muy parecido a la forma en que un indio cherokee bromea con sus «abuelas». Ciertamente, estas formas de conducta requieren el estudio de un sociólogo. Para el propósito de este trabajo es suficiente indicar que la burla es siempre un compuesto de amistad y hostilidad.

La explicación científica de la institución, en la forma particular en que se produce en una sociedad dada, puede solamente obtenerse mediante un estudio intensivo que nos permita verla como un ejemplo particular de un fenómeno ampliamente extendido de una clase determinada. Esto significa que ha de examinarse profundamente toda la estructura social para que pueda entenderse la forma particular y la incidencia de las relaciones burlescas como parte de un sistema consistente. Si se pregunta por qué la sociedad tiene la estructura que tiene, la única respuesta posible estaría en su historia. Cuando la historia es desconocida, como en el caso de las sociedades nativas africanas, sólo podemos permitirnos conjeturas, y la conjetura no nos da conocimiento, ni científico, ni histórico.[23]

23 He presentado la teoría general esbozada en este trabajo, en conferencias en distintas universidades desde 1909, como parte del estudio general de las formas de la estructura social. Para formularla en este artículo me han sido de gran ayuda las discusiones con el doctor Meyer Fortes.

V Nota adicional sobre las relaciones burlescas [1]

El artículo del profesor Griaule sobre *L'Alliance cathartique* en «África», octubre de 1948, parte de un punto metodológico de gran importancia. Si deseamos comprender una costumbre o institución existente en una sociedad particular, hay dos formas de conseguirlo. Una consiste en examinar el papel que desempeña en el sistema o complejo de costumbres e instituciones en el cual se encuentra, y el significado que tiene dentro de este complejo para los mismos habitantes. El profesor Griaule trata de este modo la costumbre por la que los bozo y los dogon intercambian insultos. Lo considera un elemento de un complejo de costumbres, instituciones, mitos e ideas a las que los mismos dogon aluden con el término *mangou*. Nos muestra también el significado que los nativos atribuyen a este intercambio de insultos (p. 253). Como pieza de análisis, el artículo es admirable y constituye una contribución sumamente importante a nuestro creciente conocimiento de la sociedad africana occidental.

Pero hay otro método posible, a saber, hacer un estudio comparativo de todos los tipos de relación social en los cuales a dos personas se les permite, e incluso se les exige, por la costumbre, hablar y comportarse de un modo que en otras relaciones se consideraría enormemente ofensivo. Parece que el profesor Griaule se opone al uso de este método. Respecto a lo que ya ha sido escrito sobre el estudio comparativo de las llamadas «relaciones burlescas» o *parentés à plaisanterie*, escribe: «*Nous adoptons, vis-à-vis travaux parus sur cette question, une attitude négative.*»

Los etnógrafos aportaron pruebas, de Norteamérica, Oceanía y África, de una costumbre por la que a las personas en determinadas relaciones resultantes de parentesco, o más comúnmente de matrimonio, se les permitía o exigía comportarse entre sí de modo irrespetuoso e insultante, ante

1. Publicado por primera vez en «Africa» vol. XIX, 1949, páginas 133-140.

lo cual nadie podía darse por ofendido. Tales relaciones se denominan «relaciones burlescas», un nombre en verdad no muy bueno. Los ejemplos más numerosos y extendidos de esta costumbre se daban en la relación de un hombre con los hermanos y hermanas de su mujer. Pero también se daban en algunos casos entre los hijos de un hermano y de una hermana respectivamente, y en forma algo más suave entre abuelos y nietos. Surge así un problema de sociología comparativa. ¿Qué es lo que en todas estas relaciones hace este tipo de comportamiento apropiado, significativo y funcional?

Uno de los primeros hechos que chocan al investigador sociológico es el de que la costumbre de «bromear» con los hermanos y hermanas de la mujer va, con mucha frecuencia, asociada con la costumbre de estricta evitación de la madre de la mujer, a menudo del padre y, más ocasionalmente, del hermano de la madre de la mujer. Puesto que evidentemente la costumbre de evitación y la de burlarse son contrarias u opuestas, surge inmediatamente el problema de tratar con ambos tipos de costumbres. Lo cual hace a su vez necesario considerar otros ciertos tipos de relaciones.

Empecé a interesarme en toda esta serie de problemas en 1908, cuando intentaba hallar una explicación a las costumbres de evitación en las islas Andamán. Allí, los padres de un hombre y los padres de su mujer tienen que evitarse. Su relación se describe como *aka-yat*, de una raíz que significa «prohibido» y de un prefijo referente a la boca y, por tanto, al habla. Las personas que mantienen esta relación no pueden hablarse. Y, por otro lado, se envían regularmente regalos. La explicación dada por los andamaneses es: «Son grandes amigos porque sus hijos se han casado.» Esta idea de tales relaciones como relaciones de amistad he podido encontrarla en otros lugares. Por ejemplo, en Australia, donde un hombre evita cuidadosamente todo contacto social con la madre de su mujer, he oído decir más de una vez que ella es el mejor amigo que él tiene, ya que le ha proporcionado una esposa. Comúnmente se alude también a las relaciones burlescas como relaciones de amistad. «Puedo embromar al hermano de mi madre y tomar su propiedad porque somo grandes amigos; soy el hijo de su hermana. «Puedo bromear con mi abuelo y con mi abuela, y ellos pueden hacerlo conmigo porque somos grandes amigos.»

¿Qué significa «amistad» en tales contextos. Es ciertamente algo diferente de la relación de solidaridad y mutua ayuda entre dos hermanos o entre padre e hijo. Fundándome en el análisis comparativo me parece que la afirmación de «amistad» significa una obligación para que dos personas no riñan abiertamente. Es bastante evidente que una forma de allanar el choque abierto entre dos personas es que se eviten o se traten con el máximo respeto. Creo que es bastante claro que una relación en la cual se intercambian insultos y existe la obligación de no tomarlos en serio, es una relación que, mediante conflictos simulados, evita los reales.

Puede apoyarse esta teoría por referencia a otras costumbres, de las que, para economizar espacio, citaré solamente dos que son características de un tipo. En las islas Andamán me dijeron que existía la costumbre de que dos hombres que fueran iniciados juntos en la misma ceremonia de iniciación no podían volverse a hablar a partir de entonces, pero regularmente intercambiaban obsequios. De nuevo la explicación era: «Son grandes amigos.» En el sur de Australia existía la costumbre de que dos muchachos, nacidos más o menos por la misma fecha, en dos clanes normalmente hostiles, se unían en una relación especial por el intercambio de la parte del cordón umbilical que queda unida al niño y cae después. Los hombres que mantienen esta relación no pueden hablarse nunca, pero cada uno de ellos puede visitar sin peligro el clan del otro, llevando obsequios para su amigo y recibiendo otros obsequios a cambio de los suyos. De nuevo es descrita ésta como una relación de gran amistad; gracias a ella cada una de las personas está segura en un territorio que de otro modo sería hostil.

El cuidadoso examen de muchísimos ejemplos de todo el mundo, me parece que justifica la formulación de una teoría general. Pero estas formas especiales de «amistad» sólo pueden tratarse de modo completo mediante un estudio de las formas de relación social en general, y éste no es lugar para tan amplio tema. Por costumbre se exige que algunas relaciones sociales se basen en el respeto de diferentes grados y expresado de diferentes formas; otras relaciones permiten un cierto grado de familiaridad y, en casos extremos, de licencia. Las normas de etiqueta son un método de regularizar estos rasgos de las relaciones sociales. De este modo ha de manifestarse, en muchas tribus africanas, el respeto de un hijo hacia su padre. Evitar la relación es, en un sen-

tido, una forma extrema de respeto, mientras que la relación burlesca es una forma de familiaridad que permite la conducta irrespetuosa — en casos extremos, la licencia. Es, por ejemplo, una relación en la que, en algunos casos, puede permitirse la obscenidad, como ocurre entre los dogon y los bozo. En todas, — casi todas las sociedades, la conversación obscena se permite únicamente en el trato social entre personas que mantienen una relación especialmente familiar. La prohibición de cualquier alusión a cuestiones sexuales ante el padre, y todavía más ante el suegro, en muchas sociedades africanas, ejemplifica este contraste entre el comportamiento respetuoso y familiar y el comportamiento licencioso.

La teoría, que esbocé brevemente en un número anterior de «Africa», — y hacia la cual Griaule adopta una actitud negativa, parte de la posición de que las costumbres de evitación o respeto extremo hacia los padres de la mujer, y de privilegiada broma con los hermanos y hermanas de la mujer — pueden considerarse como medios de establecer y mantener el equilibrio social en un tipo de situación estructural que resulta del matrimonio en muchas sociedades. En esta situación tenemos dos grupos sociales, familias o linajes, separados y distintos, que entran en contacto por la unión de un hombre de uno con una mujer del otro. El marido está fuera — separado socialmente del grupo de su mujer. Mediante su relación con ella pasa a una relación indirecta con los individuos del grupo de ella. El equilibrio social exige, en la medida de lo posible, que — no choque con el grupo de su mujer, sino que se obligue a mantener con dicho grupo o sus miembros una relación «amistosa». Tanto las costumbres de evitación como las de «burla» son los medios por los que se regula socialmente tal situación.

A qué se debe, entonces, la diferencia entre el comportamiento con los padres de la mujer — el comportamiento con sus hermanos y hermanas? La respuesta se halla en el principio general, ampliamente reconocido, que exige respeto hacia los parientes de la primera generación ascendente, mientras que entre las personas de la misma generación es apropiada una relación de familiaridad e igualdad. Hay pruebas de excepciones a esta regla, como las relaciones burlescas o

«Africa», vol. XIII, núm. 3, 1940, pp. 195-210. *Cf.* Capítulo IV.

de familiaridad privilegiada con el marido de la hermana del padre o con el hermano de la madre.

La especial situación estructural considerada en esta teoría es que uno de los grupos mantiene su separación, teniendo cada uno su propio sistema de relaciones internas entre sus miembros, y una conexión indirecta de una persona de un grupo con el otro grupo mediante una relación personal particular. En el caso de matrimonio, la relación indirecta es la de un hombre por medio de su mujer. La costumbre de una relación burlesca con el hermano de la madre se da en las sociedades en que un individuo pertenece al grupo patrilineal, y tiene por tanto una relación indirecta con el grupo materno a través de su madre. La extendida costumbre de relaciones de familiaridad con los abuelos, que adopta a menudo la forma de relación burlesca (Australia, África, Norteamérica, los oraons de la India), resalta la relación de las dos generaciones socialmente separadas. Los abuelos están situados en posición contraria a la de los parientes de la generación de los padres, y la relación con el propio abuelo de uno es una relación indirecta a través del padre o de la madre. La relación burlesca entre primos cruzados (fiji, ojibwa, etc.) es a menudo una relación entre posibles parientes por matrimonio, pero la relación es indirecta, a través de la madre o de la hermana del padre.

Los indios herokee, que tienen clanes matrilineales, constituyen un interesante caso. Un hombre ha de ser respetuoso con todos los miembros del clan de su padre; aunque él no es miembro de tal clan, su relación con los miembros del mismo es de estrecha solidaridad. En los otros clanes de la tribu puede haber hijos de los hombres del clan de su padre. Con tales hombres, con los que su relación personal es indirecta, a través del clan de su padre, mantiene una relación burlesca; puede hacerles observaciones ofensivas, o aceptarlas de ellos sin ofenderse. En la tribu crow esta relación se ha convertido en instrumento de control social de la conducta, ya que el pariente que se burla puede atraer la atención pública hacia la falta de su pariente.

Los cherokee tenían también un sistema de clanes matrilineales, y se exigía a un hombre respeto hacia todos los miembros del clan paterno. Pero con los clanes del padre de su padre y del padre de su madre solamente tenía un contacto indirecto a través del padre o de la madre. Llamaba a todas las mujeres de estos clanes «abuela» y podía mantener

con ellas relaciones de burla o familiaridad. Como estaba permitido el matrimonio con tales abuelas, éstas eran posibles esposas o hermanas políticas.

He ofrecido la teoría de que las relaciones burlescas entre personas relacionadas por matrimonio o parentesco existen como instituciones sociales en situaciones estructurales de un cierto tipo general en las cuales hay dos grupos cuya separación se realza, y las relaciones se establecen indirectamente entre una persona de un grupo y los miembros, o alguno de los miembros, del otro. Puede decirse que la relación expresa y subraya tanto la separación (puesto que pertenecen a grupos separados) como la unión (mediante la relación personal indirecta). Estas relaciones de «amistad», por evitación o burla, contrastan de modo notable con las relaciones de solidaridad que implican un complejo sistema de obligaciones que existen dentro de un grupo como un linaje o un clan. Para el posterior desarrollo de la teoría necesitan ser comparadas también con las relaciones que se establecen entre personas pertenecientes a distintos grupos, mediante el intercambio regular de regalos. Así, pues, la teoría es sólo parte de un intento de tratar sistemáticamente los tipos de relación social que pueden encontrarse en las sociedades primitivas.

La mayoría de los casos de relaciones burlescas recogidos por los etnógrafos eran relaciones entre individuos ligados por matrimonio o parentesco. De ahí que en francés se aluda a ellas como relaciones de *parenté*. Pero se encontraron también casos de una relación similar entre grupos de personas, en la cual a un miembro de un grupo se le permitían observaciones ofensivas o despectivas hacia un miembro del otro grupo. Las mitades «coyote» y «gato salvaje» de las tribus californianas constituyen un buen ejemplo. Costumbres similares han sido referidas más recientemente de Africa (Rhodesia del Norte, Tanganika, Africa occidental),[3] donde se da este tipo de relación entre dos clanes de una tribu o entre dos tribus. Éstas presentan obviamente problemas de un tipo diferente. Pero es evidente que cualquier teoría general de las relaciones burlescas ha de tener en cuenta estas relaciones entre grupos.

Tribus y clanes son distintos grupos separados que mantienen cada uno su propia identidad e independencia. Den-

3. *Cf.* bibliografía, p. 134.

tro de un clan, las relaciones de sus miembros son de solidaridad, en el sentido especial en que estoy usando aquí ese término. En algunos casos dos clanes pueden estar unidos de modo que exista una unión permanente de solidaridad entre los clanes y grupos y los miembros de ellos. Por otro lado, puede haber también una relación entre dos clanes de hostilidad latente o activa. Hay una tercera posibilidad, la de que exista entre dos clanes particulares una relación ni de solidaridad ni de hostilidad, sino de «amistad», en la cual se subraya la disociación de los grupos, pero se impide el conflicto abierto entre los grupos, o los miembros de ambos lados, estableciendo una relación en la cual pueden insultarse recíprocamente sin darse por ofendidos. Un claro ejemplo de este tipo de relación aparece en el informe del doctor Meyer Fortes sobre los tallensi.[4] Una relación semejante, por la que se evita la hostilidad, puede darse entre dos tribus, como en el conocido caso de Tanganika.[5] Me parece por tanto que las relaciones burlescas entre clanes y tribus observadas en África pueden introducirse también en una teoría que refiere todos los casos de estas relaciones a un cierto tipo general de situación estructural. Tal teoría intenta tratar de todos los ejemplos conocidos de un cierto tipo observable de relaciones institucionalizadas, para descubrir el rasgo social común que hace que este tipo de comportamiento sea adecuado, significativo y funcional.

Es evidente que en un aspecto particular, la relación entre los dogon y los bozo es semejante a las relaciones que se han descrito de otras partes de África, principalmente el intercambio de insultos. No hay pruebas de que sean semejantes en otros aspectos, y sin duda no lo son en absoluto. Se habla de la relacion como una «alianza», pero es algo muy diferente a una alianza entre dos naciones que combaten juntas contra otra. El término «alianza», por tanto, no es totalmente adecuado, pero no he podido encontrar otro que lo fuera realmente. He utilizado el término «amistad» y está justificado por el modo en que los propios nativos hablan de la amistad. En las tribus australianas un hombre puede tener un «amigo», esto es, una persona con la que tiene una relación personal especial: En una región, el marido de la

4. M. FORTES, *The Dynamic. of Clanship among Tallensi*, Londres: Oxford University Press, 1945.
5. *Cf.* bibliografía, p. 134.

hermana de una mujer, si no es pariente próximo, se considera amigo. En otras regiones, un hombre no puede elegir un «amigo» entre los hombres a los que aplica el término clasificatorio «hermano». Entre «hermanos» las relaciones están fijadas por el sistema de parentesco. Puede elegir a un hombre con el que éste en la relación clasificatoria de «hermano político», pero no a su propio hermano político. Pues los cuñados pertenecen siempre necesariamente a grupos separados. Se hace, pues, una clara distinción entre amistad y relaciones por parentesco.

Estoy distinguiendo, por tanto, una cierta clase de lo que yo llamo relaciones de «amistad», de lo que he llamado relaciones de «solidaridad» establecidas por parentesco o por pertenencia a un grupo como un linaje o un clan. Estos términos se usan sólo para los fines del presente análisis, porque en esta materia, como en muchas otras de antropología social, no disponemos todavía de términos técnicos precisos.

Podemos considerar como un tipo de amistad, en este sentido, la relación establecida entre personas o grupos en la base de un cambio continuado de bienes y servicios. En esta unión hay que considerar la costumbre universal de cambio de regalos. Pero hay otras variedades; un grupo puede enterrar a los muertos de otro, o realizar otros servicios rituales. En el noroeste americano, un grupo podía invitar a un grupo «amigo» a erigir un totem para ellos. Un componente muy común de la relación entre grupos es una cierta dosis y un cierto tipo de oposición, indicando con ese término un antagonismo controlado y regulado socialmente. Los dos grupos pueden encontrarse regularmente en juegos competitivos tales como el fútbol. En el *potlatch*, en Norteamérica, existe competencia o rivalidad en el intercambio de objetos valiosos. Las relaciones sociales de amistosa rivalidad son de considerable importancia teórica. Las Universidades de Oxford y Cambridge mantienen una cierta relación compitiendo regularmente en regatas, fútbol, etc. La relación burlesca es un ejemplo de un tipo más amplio; pues es una relación de amistad en la cual hay una apariencia de antagonismo controlado por normas convencionales.

La «alianza» entre los dogon y los bozo, descrita y analizada por Griaule, constituye claramente un ejemplo de lo que yo he estado denominando «amistad». Los dogon y los bozo son pueblos separados, diferenciados por el lenguaje y

por su modo de vida. La prohibición del intermatrimonio mantiene esta separación impidiendo la creación de relaciones de parentesco entre los miembros de los dos grupos. La «amistad» aparece en la prohibición, bajo sanción sobrenatural, contra el derramamiento de sangre de un miembro del pueblo aliado, y en el cambio regular de bienes y servicios, por ejemplo los servicios que realizan los individuos de un grupo en la purificación ritual de los del otro. Se añade a esto una «relación burlesca», el cambio de insultos entre miembros de los dos grupos. Nuestro interés se centra aquí en este último rasgo.

Los dos pueblos interesados conciben esta alianza en términos de su propio sistema cosmológico de mitos e ideas. El artículo de Griaule es una importante aportación a la serie de publicaciones en las cuales él y sus colaboradores han dado los resultados de su investigación de esta cosmología. Los dogon interpretan el cambio de insultos de acuerdo con estas ideas.[6] El cambio de insultos es «catártico» porque libera de impurezas a los impuros de ambas partes. Griaule nos da así una explicación del cambio de insultos entre los dogon y los bozo, demostrando el significado que tiene para los nativos y mostrando también sus interconexiones dentro de un complejo sistema de instituciones, ideas y mitos. Considera que la función más importante de la alianza es proporcionar lo que llama, por falta de un término más adecuado, «purificación». Así, provisionalmente, propone llamar «alianza catártica» a este tipo de alianza establecida en una extensa región de África. No sugeriría, sin duda, que aplicáramos este nombre al cambio de insultos entre clanes entre los tallesi o los bemba, o entre las tribus de Tanganika.

Marcel Mauss y yo hemos estado buscando durante muchos años una teoría general satisfactoria de lo que yo he estado llamando relaciones de «amistad» entre grupos separados o personas pertenecientes a grupos separados. Parte de esa teoría debe ser el estudio de prestaciones o cambios de bienes y servicios. Otra ha de ser el estudio de las «relaciones burlescas». Respecto a tales estudios, Griaule adopta, tal como él dice, «una actitud negativa». Sugiere que clasificar conjuntamente los diversos ejemplos de «relaciones burlescas» y buscar una explicación general es como clasificar conjuntamente las ceremonias en las que se tocan

6. «Africa», vol. XVIII, núm. 4, pp. 253-254.

las campanas de la iglesia, tales como funerales y bodas, llamándolas a todas *cérémonies à cloches*. Este es el problema de metodología de la antropología social que a mí me parece tan importante. Pues Griaule parece estar discutiendo la validez científica del método comparativo como medio de llegar a interpretaciones teóricas generales de las instituciones sociales.

Sólo mediante el uso del método comparativo podemos llegar a explicaciones generales. La alternativa es limitarnos a explicaciones particularistas semejantes a las de los historiadores. Ambos tipos de explicación son legítimos y no chocan, pero ambos son necesarios para la comprensión de las sociedades y sus instituciones. El que los dogon expliquen el intercambio de insultos como un medio de purificar al impuro, no nos impide considerar la institución de los dogon como un ejemplo de una forma muy extendida de «amistad» de la que tal cambio constituye un rasgo distintivo.

No se trata de que mi teoría, o cualquier otra teoría general, de las relaciones burlescas sea o no satisfactoria. Se trata de si tal teoría general es posible, o bien los intentos de obtenerla han de abandonarse, conformándonos con las explicaciones particularistas.

Se plantea el mismo problema de metodología respecto a la conclusión del artículo de Griaule. Toca brevemente la necesidad de una explicación de la alianza dogon-bozo «*en tant que système de groupes couplés et dont les deux parties ont des prérrogatives et devoirs complémentaires*». Encuentra la explicación en «*les fondements même de la métaphysique dogon. En effet, dè l'origin du monde, la règle était de gémelléité. Les êtres devaient naître par couple*». Es ésta, por tanto, una explicación particularista según las ideas dogon sobre los mellizos.

Pueden encontrarse relaciones de este tipo entre grupos pares en muchas partes del mundo. Las organizaciones duales de América del Norte y del Sur, Melanesia y Australia, constituyen notables ejemplos. El modo más común de representar esta unidad en dualidad, uniendo dos grupos en una sociedad, es por pares de opuestos, como cielo y tierra, guerra y paz, rojo y blanco, agua tierra, coyote y gato salvaje, águila y cuervo. La idea es, por tanto, la de la unión de opuestos, como en la filosofía de Heráclito. La misma idea fue altamente elaborada en la filosofía china del *Yin* y el *Yang*; *yang* y *yin* son masculino y femenino, día y no-

che, verano e invierno, actividad y pasividad, etc., y la máxima es que el *yin* y el *yang* unidos forman la unidad o armonía (*tao*), como en la unión de marido y mujer, o la unión de verano e invierno para formar el año.

Los dogon son, por tanto, raros al presentar la relación entre grupos pares por referencia a los mellizos humanos. Pero puede verse que esto es solamente el desarrollo especial de una idea que está muy extendida en África, segun la cual los mellizos son considerados como una sola entidad dividida en dos partes. Un estudio comparativo de las costumbres africanas relativas a los gemelos muestra esta idea desarrollada en muchas formas diferentes.

En la cosmología dogon, según observan Griaule y sus colaboradores, el concepto más fundamental de unidad y dualidad parece que no es el del nacimiento de gemelos, sino más bien el de la oposición de los principios masculino y femenino, exactamente como en el *yin* y el *yang* de China. Los seres humanos nacen dotados de ambos principios, y por las operaciones de circuncisión y clitoridectomía se convierten realmente en varón y hembra, apareciendo aquí de nuevo la unión heraclitiana de los opuestos en la unión sexual de marido y mujer. Indicio útil para la comprensión de las ideas cosmológicas dogon, o algunas de ellas, es el modo en que se combina la dualidad de lo masculino y lo femenino, con la dualidad de la unión de los mellizos. La última forma de dualidad corresponde al número 2; la anterior a la oposición entre 3, símbolo masculino, y 4, femenino, que sumados dan 7, símbolo del ser completo.

Las representaciones simbólicas de los dogon presentan semejanzas sorprendentes con las de otras partes del mundo. La base de cualquier comprensión científica de ellas ha de ser un estudio particularista, como el de Griaule y sus colaboradores; pero sugeriría la necesidad de complementarlo con un estudio comparativo lo más extenso posible. La concepción de unidad en la dualidad ha sido utilizada por el hombre no sólo para establecer sistemas de cosmología, sino también para la organización de estructuras sociales. Cabe esperar que un estudio comparativo de esto, como el de las relaciones burlescas, ayude decisivamente a la comprensión del sistema dogon, que podría parecer, sin tal estudio, un producto peculiar de un pueblo particular

BIBLIOGRAFIA

FORTES, M., *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Londre. Oxford University Press, 1945.

MOREAU R. E., *The Joking Relationship («utani») in Tanganyika*, «Tanganyika Notes and Records», 12, 1941, pp. 1-10.

— *Joking Relationships in Tanganyika*, «Africa», vol. XIV núm. 3, 1944, pp. 386-400.

PAULME, Denise, *Parenté à plaisanteries et alliance par le sang en Afrique occidentale*, «Africa», vol. XIII, núm. 2, 1940, páginas 170-173.

PEDLER, F J *Joking Relationships in East Africa*, «Africa», volumen XIII, núm. 2, 1940, pp. 170-3.

RADCLIFFE-BROWN, A. R., *On Joking Relationships*, «Africa», volumen XII, num. 3, 1940, pp. 195-210.

RICHARDS, A. I *Reciprocal Clan Relationships among the Bemba of N Rhodesia*, «Man», vol. XXXVII, p. 222, 1927.

SCHAPERA, I., *Customs Relating to Twins in South Africa*, «Journal Afr Soc.» vol. XXVI, cii, pp. 117-137.

VI. La teoría sociológica del totemismo [1]

Quisiera evitar en lo posible discutir la definición de totemismo. El propósito de las definiciones preliminares, en ciencia, es determinar una clase de fenómenos para especial estudio. Un término es útil siempre y cuando une para nuestro estudio un número de fenómenos que están en realidad, y no sólo en apariencia, estrechamente relacionados entre sí. Uno de mis propósitos en este artículo es el de demostrar que, no obstante lo amplia o estrechamente que podamos definir el totemismo, no podemos llegar a una comprensión de los fenómenos que así nombramos sin estudiar sistemáticamente un grupo mucho más amplio de fenómenos, especialmente la relación general entre el hombre y las especies naturales en la mitología y el ritual. Bien podría uno preguntarse si «totemismo» como término técnico ha conservado su utilidad.

Es necesario, sin embargo, establecer alguna definición que guíe y controle nuestro análisis. Utilizaré el término en el más amplio sentido para aplicarlo siempre que una sociedad esté dividida en grupos y exista una relación especial entre cada grupo y una o más clases de objetos, que habitualmente son especies naturales de animales o plantas, pero que ocasionalmente pueden ser objetos artificiales o partes de un animal. Se usa a veces la palabra en un sentido más limitado y aplicada únicamente cuando los grupos en cuestión son clanes, esto es, grupos exógamos cuyos miembros se consideran estrechamente relacionados por descendencia lineal. Consideraré el «totemismo de clan» sólo como una variedad del totemismo, en el más amplio sentido.

1. Tomado de *Proceedings of the Fourth Pacific Science Congress*, Java, 1929.

2. Se dice a veces que el totemismo tiene dos aspectos, un aspecto social y un aspecto ritual o religioso. A lo que se alude por el «aspecto social» del totemismo es simplemente la organización de clan. Pero los clanes exógamos, semejantes en lo esencial a los totémicos, en la medida en que actúan las funciones jurídicas o económi-

Incluso en el sentido más limitado de totemismo de clan, e incluso más en su más amplio sentido, el totemismo no es una cosa, sino un nombre general dado a un número de diversas instituciones que tienen, o parecen tener, algo en común. Así, en la limitada región de Australia que tiene una sola cultura homogénea en todas partes, se han observado diferentes variedades de totemismo, y se están descubriendo otras mediante las investigaciones sistemáticas actualmente en marcha.

En el sudeste del continente existe el totemismo de base sexual, una asociación de dos grupos sexuales, hombres y mujeres, con dos especies animales. En los distritos costeros de Nueva Gales del Sur, por ejemplo, el murciélago es el tótem o animal representativo de los hombres, y la serpiente de árbol (*Climacteris sp.*) el de las mujeres.

En muchas partes de Australia, la tribu se divide en dos mitades exógamas, patrilineales en algunas regiones y matrilineales en otras. En algunos casos se nombran las mitades después de las especies animales, pájaros generalmente. Entre tales nombres figuran los pares siguientes: cuervo y cacatúa blanca, cacatúa blanca y cacatúa negra, águila y cuervo, pavo y pavo nativo, canguro de las colinas y canguro zanquilargo. En otros casos los significados de los nombres no han sido descubiertos, y parece que algunos de ellos no son nombres de animales.

En muchas otras tribus con división dual, independientemente de que las mitades se nombren después de los animales o no, existe una clasificación de animales y con frecuencia de otros objetos naturales, por lo que algunos se consideran pertenecientes a una mitad y otros a otra.

Tal totemismo dual, si podemos utilizar este término para esa asociación entre la mitad y una o más especie. naturales, existe en formas diferentes en Australia, e incluso pueden encontrarse otras variedades en Melanesia y Norteamérica.

En una gran parte de Australia, la tribu está dividida en cuatro grupos que se han denominado frecuentemente «clases» pero a los que yo prefiero llamar «secciones». El modo más fácil de comprender esta división cuádruple, es conside-

---

cas, como muy bien sabemos, existen sin totemismo. El llamado «aspecto social» del totemismo de clan es simplemente el aspecto social del clan.

rarla constituida por la intersección de un par de mitades patrilineales y un par de mitades matrilineales.[3]

Estas secciones no se nombran, por norma, después de las especies de animales, aunque hay uno o dos casos en que el nombre de la sección es también el nombre del animal. Así Bandjur, en yukumbil, es el nombre de una sección y también el del oso nativo. En algunas tribus, sin embargo, existe una asociación definida entre cada sección y una o más especies animales. Así en la tribu nigena del distrito de Kimberley, Australia occidental, las cuatro secciones están unidas a las cuatro especies de halcón. En algunas regiones esta asociación no acarrea prohibición alguna de matar o comer al animal asociado con ella misma o con cualquier otra sección. En parte de Queensland, sin embargo, cada sección tiene asociado un número de especies de animales, y hay una norma por la que los miembros de una sección no pueden comer los animales asociados con su sección.

Este «totemismo de sección» requiere una investigación más completa. Distinguiremos, no obstante, tres variedades. En una, cada sección tiene asociada una sola especie de animales, que es representativa de la sección del mismo modo que el totem sexual es representativo del grupo sexual. En una segunda variedad, cada sección mantiene una relación ritual especial con un cierto número limitado de especies que los miembros de la sección no pueden comer. En la tercera variedad se clasifica un gran número de especies de animales como pertenecientes a una u otra de las cuatro secciones, pero no existe norma que prohíba comer los animales pertenecientes a la propia sección. Lo que es común a estas variedades es que cada sección está diferenciada de las demás, procediendo su propia individualidad del hecho de estar asociada con una o más especies animales.

En algunas tribus, las cuatro secciones se subdividen de nuevo, cada una en dos partes, dando así una división de la tribu en ocho subsecciones y ciertas especies naturales.

3. Si designamos por A, B, C y D las cuatro secciones, las mitades matrilineales son A + C, B + D; las mitades patrilineales son A + D y B + C. Dado que un hombre no puede casarse dentro de su propia mitad patrilineal, ni dentro de su propia mitad matrilineal, resultará que un hombre de A sólo puede casarse con una mujer de B y sus hijos han de pertenecer a la sección D, es decir, a la mitad patrilineal del padre (A) y a la mitad matrilineal de la madre (B).

Es necesaria una investigación antes de que podamos examinar de modo adecuado el tema.

Si volvemos al totemismo de clan, encontramos cantidad de variedades diferentes en Australia. Demasiadas en realidad para ser enumeradas en un breve artículo. El totemismo de clan matrilineal de las distintas variedades aparece en tres áreas, o posiblemente cuatro, separadas en el este, norte y oeste del continente. En las islas Melville y Bathrurst existen tres fratrías matrilineales subdivididas en veintidós clanes. Cada clan está asociado a una especie natural, habitualmente especies de animales o plantas, aunque uno o dos clanes tienen dos totems y uno tiene tres. La asociación entre el clan y su tótem tiene, en apariencia, muy poca importancia en la vida de la tribu. No se prohíbe usar o comer el totem, no hay ceremonias totémicas y el totemismo tiene poca influencia en la mitología.

El totemismo de clan matrilineal de algunas tribus de Nueva Gales del Sur, Victoria y Australia del Sur parece ser algo más importante. Encontramos en estos lugares mitades matrilineales nombradas a veces totémicamente, otras veces no, y dividida cada una en un número de clanes. Cada clan tiene una o más especies naturales que considera que le pertenecen. Donde hay varias especies asociadas con cada clan, como ocurre en muchas tribus, se considera una más importante que las otras y se nombra el clan después de ella. Por lo que sabemos, en toda esta región no está prohibido matar ni comer el totem.

El ceremonial totémico aparentemente está poco desarrollado, y no tenemos pruebas de ninguna mitología totémica elaborada asociada con el totemismo matrilineal.

Debería indicarse que en toda Australia el grupo más importante, a efectos sociales, es la horda, el grupo más pequeño que ocupa y posee un cierto territorio definido, y que es, como norma, estrictamente patrilineal. Se sigue que dondequiera que haya un sistema de clanes totémicos matrilineales, el clan consiste en individos esparcidos en una serie de hordas. Obtenemos así una doble agrupación de individuos. Para la mayoría de los fines sociales, el individuo depende del grupo local, es decir, de la horda, a la que está ligado por su padre, estando conectado también, al mismo tiempo, a través de su madre, al grupo totémico cuyos miembros están esparcidos por toda la tribu.

Resulta más difícil descubrir el totemismo patrilineal que

el totemismo matrilineal en Australia. Donde existe, el grupo totémico primario es la horda, esto es, el pequeño grupo local patrilineal. En algunas regiones la horda es un clan, es decir, está formada por parientes cercanos por línea masculina, y, es, por tanto, exógamo. Pero en algunas regiones la horda no es un clan en este sentido.

Como ejemplo de una variedad de totemismo patrilineal, podemos tomar las tribus de la desembocadura del río Murray (yaraldc, etc.). Cada horda, aquí, es un clan local, y cada clan tiene una o más especies de objetos naturales asociados con él. No está prohibido comer el totem del propio clan, pero se considera con cierto respeto. No hay pruebas de ceremonial totémico, ni de mitología totémica elaborada. La función del totem parece ser simplemente actuar como representativo del grupo.

Quizá la más importante forma de totemismo en Australia, y con seguridad la más interesante, es la que a continuación pasamos a considerar brevemente. Consiste en una asociación cuádruple entre *a*) la horda, es decir, el grupo local patrilineal; *b*) cierto número de objetos, animales, plantas y otras cosas tales como la lluvia, el sol, el tiempo frío, el tiempo cálido, los niños de pecho, etc.; *c*) ciertos lugares sagrados dentro del territorio de la horda, con frecuencia pozos, cada uno de los cuales está específicamente asociado a uno o más de los «totems» del grupo; y *d*) ciertos seres míticos que se supone que han surgido de estos lugares sagrados en el período mítico del Principio del Mundo. Este sistema de totemismo está siendo estudiado actualmente en gran número de formas diversas, sobre una amplia zona del continente australiano. Antiguamente era mejor conocido el del centro del continente, donde, sin embargo, el de los aranda tiene una forma anómala o algo modificada. Sabemos ahora que existe, existió, en gran parte de Australia occidental. Miss McConnel lo ha descubierto y estudiado recientemente en la Península de York. A comienzos de este año me era posible demostrar su antigua existencia en la costa oriental de Australia, en el norte de Nueva Gales del Sur, y en el sur de Queensland.

Donde existe este tipo de totemismo, va acompañado habitualmente por un sistema de ceremonias para el incremento de las especies naturales. Los miembros de la horda, o algunos de ellos, se trasladan al centro del totem, o lugar sagrado relacionado con una especie natural, y representan

allí una ceremonia que se cree provoca un aumento de tal especie. Hay también una mitología elaborada relativa a los lugares sagrados del totem y a los seres míticos que surgieron de ellos.

Puede observarse que este tipo de totemismo puede coexistir en la misma tribu con otros tipos. Así, en la tribu dieri coexiste con un sistema de totemismo de clan matrilineal. En algunas partes coexiste con el totemismo de sección.

Podemos indicar, finalmente, que en algunas partes de Australia existe lo que se llama a veces totemismo individual o personal. Éste es una especial relación entre un individuo y una o más especies animales. Puede encontrarse un buen ejemplo en algunas tribus de Nueva Gales del Sur donde cada chaman tiene uno o más de estos totems personales. Mediante esta asociación con la especie animal adquiere su poder para ejercer la magia. Llamemos o no a esto totemismo, es indudable que está estrechamente relacionado con el totemismo, y que cualquier teoría del totemismo, para ser satisfactoria, ha de tomarlo en consideración.

Este breve y muy incompleto examen de las instituciones australianas nos ha mostrado las asociaciones especiales de los grupos o individuos con las especies naturales que existen en aquella región, en un número de formas diferentes. Encontramos todas las gradaciones, desde una tribu sin rastro de totemismo (como la bad del norte de Dampier Land) o tribus tales como los isleños de Melville, en las cuales existe el totemismo de forma simple, pero donde tiene comparativamente poca importancia en la vida de la tribu, hasta tribus tales como la dieri, que combina en un complejo sistema dos formas de totemismo, una de clanes matrilineales y otra de hordas patrilineales, con una mitología y un ritual totémicos muy elaborados. La única cosa que estos sistemas totémicos tienen en común es la tendencia general, que caracteriza los segmentos en que se divide la sociedad, a una asociación entre cada segmento y alguna especie natural o alguna porción de la Naturaleza. La asociación puede tomar cualquiera de las muchas formas diferentes.

En el pasado, el examen teórico del totemismo se limitaba casi exclusivamente a especulaciones respecto a su posible origen. Si utilizamos la palabra origen en el sentido de proceso histórico mediante el cual aparece una institución o costumbre, o estado de cultura, entonces es indudable que las

muy diversas formas de totemismo que existen en todo el mundo han debido de tener muy distintos orígenes. Para poder hablar de un origen del totemismo hemos de suponer que todas estas diversas instituciones que incluimos bajo el mismo término general se han derivado, por sucesivas modificaciones, de una forma única. No creo que haya ni la más leve prueba que justifique tal suposición. Pero si lo aceptamos así, podríamos sólo especular sobre qué forma original de totemismo puede haber sido, sobre las complejísimas series de sucesos que podrían haber producido de ella los diversos sistemas totémicos existentes, y sobre cómo, cuándo y dónde apareció esa hipotética forma original de totemismo. Y tales especulaciones, sin una posible verificación inductiva, no pueden ser más que especulaciones sin valor alguno para una ciencia de la cultura.

Para la sociología, o la antropología social, por la que entiendo el estudio de los fenómenos de la cultura por los mismos métodos inductivos utilizados en las ciencias naturales, los fenómenos del totemismo presentan un problema de diferente tipo. La labor de las ciencias inductivas es descubrir lo universal o lo general en lo particular. La de la ciencia de la cultura es reducir los complejos datos que maneja a un número limitado de leyes o principios generales. Planteando el totemismo de este modo, podemos formular el problema que presenta en la forma siguiente: «¿Podemos demostrar que el totemismo es una forma especial de un fenómeno universal en la sociedad humana, y presente por tanto, en formas diferentes, en todas las culturas?»

El más importante intento de llegar a una teoría sociológica del totemismo es el del malogrado profesor Durkheim en su obra *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Creo que este trabajo es una importante y permanente contribución a la teoría sociológica, pero que no proporciona una completa y satisfactoria teoría del totemismo. Intentaré indicar, del modo más breve posible, donde me parece que falla la teoría de Durkheim.

Durkheim habla del tótem como ser «sagrado» para los miembros del grupo al que pertenece. Esto es usar el término «sagrado» en un sentido algo diferente al que tiene actualmente en inglés, e incluso en francés, aunque algo aproximado al significado que en latín tiene *sacer*. Prefiero utilizar el término que sea, tan separado como sea posible de connotaciones especiales, y por tanto en lugar de decir

que el totem es sagrado, considero preferible decir que existe una «relación ritual» entre las personas y su totem. Existe una relación ritual siempre que una sociedad impone a sus miembros una cierta actitud hacia un objeto, implicando tal actitud cierta medida de respeto expresado en una forma tradicional de conducta respecto a tal objeto. Así, la relación entre un cristiano y el séptimo día de la semana es un ejemplo típico de relación ritual.

Toda sociedad adopta e impone a sus miembros esta actitud mental y de comportamiento que he llamado actitud ritual hacia ciertos objetos. Existen, no sólo en sociedades diferentes, sino en la misma sociedad con respecto a distintas cosas, muchas variedades de tal actitud, aunque todas las variedades tienen algo en común. Además la actitud puede variar de muy indefinida a muy definida y altamente organizada.

Uno de los problemas importantes de sociología es, por tanto, descubrir la función de este elemento universal de cultura y formular sus leyes. Este problema general incluye, obviamente, gran número de problemas parciales, entre los cuales está el problema del totemismo. Puede establecerse tal problema como el de descubrir por qué en ciertas sociedades se impone a los miembros de un grupo social particular, una actitud ritual hacia ciertas especies de objetos naturales. Es evidente que ninguna solución del problema menor del totemismo puede ser satisfactoria sin que forme parte de una solución general del problema más amplio, es decir, una teoría de las relaciones rituales en general.

Con respecto al problema general, la teoría de Durkheim que el objeto primario de la actitud ritual es el orden social, y que cualquie cosa pasa a ser objeto de tal actitud cuando tiene cierta relación con el orden social. Esta teoría general, con la que estoy de acuerdo, equivale a muy poco hasta que hayamos conseguido definir los tipos más importantes de la relación con el orden social que causan el que el objeto que mantiene tal relación pase a ser objeto de actitud ritual.

Si puedo expre.arme en mis propios términos, la teoría Durkheim del totemismo es como sigue. Un grupo social, tal como un clan, puede poseer solidaridad y permanencia si es objeto de los entimientos de adhesión por parte de miembros. Para que tales sentimientos se mantengan

han de tener una expresión colectiva ocasional. Por una ley que creo que puede ser verificada fácilmente, todas las expresiones colectivas regulares de los sentimientos sociales tienden a adoptar una forma social. Y en el ritual, de nuevo por una ley necesaria, se requiere algún objeto más o menos concreto, que pueda actuar como representativo del grupo. De modo que es un procedimiento normal el que el sentimiento de adhesión al grupo se exprese en un comportamiento colectivo formalizado que se refiere a un objeto que representa al propio grupo.

Puede encontrarse un ejemplo típico en nuestra propia sociedad. La solidaridad nacional depende del sentimiento de patriotismo de los ciudadanos. Tal sentimiento, conforme a las leyes antes establecidas, tiende a encontrar algunas de sus principales expresiones respecto a objetos concretos tales como banderas, o reyes y presidentes, pasando de este modo tales objetos a ser objetos de actitud ritual.

Parte de la sacralización de un rey, en África o en Europa, se debe al hecho de que es representativo de la solidaridad y unidad nacionales; y el ritual que le rodea es el medio por el que se mantienen y alimentan los sentimientos patrióticos.

Durkheim compara el totem de un clan con la bandera de una nación. La comparación es válida en un sentido muy amplio, para algunas formas de totemismo, aunque no para todas. Pero, dejando a un lado la comparación, la teoría es que el totem es «sagrado», como dice Durkheim, o un objeto de actitud ritual, como yo prefiero decir, porque es la representación concreta, o el emblema, de un grupo social. Y la función de la actitud ritual hacia el totem es expresar y mantener así viva la solidaridad del grupo social.

Tal como queda planteada la teoría de Durkheim en mis propios términos, me parece aceptable, pero no completa. En primer lugar, creo que el totemismo tiene otras funciones, aparte de la indicada. En segundo lugar, la teoría no explica por qué tantos pueblos de América, Asia, África y Australia eligieron como emblemas o representación de los clanes u otros grupos sociales a especies de animales o plantas. Es cierto que Durkheim ofrece una respuesta a esta pregunta, pero es totalmente insatisfactoria. Considera como parte esencial del totemismo el uso de emblemas u objetos totémicos, es decir, representaciones figuradas de animales o plantas totémicos, y sugiere que la razón de elegir objetos

naturales como emblemas de los grupos sociales está en la posibilidad de usarlos de este modo.

Esta hipótesis falla tan pronto como la aplicamos a los hechos. En Australia no se hacen dibujos de los totems sexuales ni de los totems de las mitades o secciones, e incluso respecto al totemismo de clan existen muchas tribus que no hacen ninguna representación de sus totems. Los dibujos totémicos, que para Durkheim son tan importantes, e incluso una parte tan esencial del totemismo, son característicos del norte y el centro de Australia, pero no del continente como un todo.

Además, la razón que se sugiere para la selección de objetos naturales como emblemas de grupos sociales es de un carácter demasiado accidental para dar una explicación de una institución tan extendida como el totemismo. Tiene que haber una razón mucho más importante para que todos estos pueblos de todo el mundo consideren apropiado representar los grupos sociales de este modo, asociando cada uno con algún animal o planta.

Aquí es donde creo que falla la teoría del totemismo de Durkheim. Según esta teoría el totem debe su carácter sagrado o ritual únicamente a su posición como emblema de un grupo. Existe gran número de pueblos que no tienen ninguna forma de totemismo, en los cuales encontramos que especies naturales, animales o plantas, son objetos de ritual o de actitud ritual expresada en la mitología. E incluso entre pueblos totémicos, tales como las tribus australianas, las costumbres rituales referentes a especies naturales no son totalmente totémicas. En otras palabras, los fenómenos que hemos acordado designar utilizando el término totemismo son simplemente una parte de una clase mucho más amplia de fenómenos que incluye todo tipo de relaciones rituales entre el hombre y las especies naturales. Ninguna teoría del totemismo es satisfactoria si no se ajusta a una teoría más general que proporcione una explicación de muchos otros fenómenos además del totemismo. La teoría de Durkheim falla precisamente en esto.

En muchas —creo que probablemente en todas— de las sociedades en que el hombre depende totalmente o en gran medida de la caza de animales salvajes y de la recolección de plantas silvestres, tengan o no alguna forma de totemismo, los animales y las plantas son objeto de actitud ritual. Esto se hace frecuentemente, aunque quizá no universal-

mente, en mitología, en la cual las especies animales son personificadas y consideradas como antepasados o héroes. Se hace también por un conjunto de costumbres relativas a animales y plantas. Este sistema de relaciones rituales y mitológicas entre el hombre y las especies naturales puede estudiarse mejor en pueblos no totémicos, tales como los esquimales o los isleños andamaneses. En esas sociedades encontramos que la relación entre la sociedad y las especies naturales es general, todos los animales y las plantas más importantes son tratados como sagrados en alguna forma (ya en el ritual, ya en la mitología), y algunos se consideran más sagrados que otros; pero ninguna especie es igualmente sagrada para todos los miembros de la comunidad. La actitud ritual de los isleños andamaneses por la tortuga de mar, de los indios californianos hacia el salmón, de los pueblos de Norteamérica y del norte de Asia hacia el oso, constituye una relación entre toda la sociedad y la especie sagrada.

Sugeriría que el totemismo tiene su origen en esta relación ritual general entre el hombre y las especies naturales. Supongamos por un momento que tal relación ritual general del hombre con la Naturaleza es universal en las sociedades cazadoras, según creo que puede demostrarse. Cuando la sociedad llega a estar diferenciada en grupos segmentarios tales como clanes, tiene lugar un proceso de especialización ritual por el que cada segmento adquiere una relación particular y especial con uno o más de los *sacra* de la comunidad, es decir, con una o más especies naturales. El totem del clan o grupo todavía es sagrado en cierto sentido para toda la comunidad, pero es ahora especialmente sagrado, y de un modo especial, para el segmento que le elige como totem.

El proceso que aquí se sugiere como principio activo en el desarrollo del totemismo es uno que considero de gran importancia en el desarrollo social y que puede observarse en otros fenómenos. Así, para tomar sólo un ejemplo, y quizá no el mejor, en la Iglesia romana los santos son sagrados para todos los miembros de la Iglesia como un todo. Pero la Iglesia está fragmentada en congregaciones locales, y una congregación se halla a veces en una especial relación con un santo particular, al que dedica su capilla. Creo que esto es paralelo al totemismo de clan o de grupo. Podemos también indicar una analogía significativa, aunque no muy

exacta, entre el santo patrón de un individuo y el totem personal o animal guardián de las tribus australianas y americanas.

No dispongo de espacio para examinar este proceso de especialización ritual, y realmente, cualquier tratamiento adecuado del tema requeriría tratar de todo el proceso de diferenciación y segmentación sociales. Me referiré a un solo ejemplo, que quizás ayude a ilustrar el problema. Entre los esquimales de parte de Norteamérica, uno de los rasgos más importantes de su adaptación a su medio ambiente es la clara división entre invierno y verano, y entre animales de invierno y animale de verano. Existe un complejo sistema de relaciones rituales, entre la sociedad y los más importantes de estos animales, y en este ritual la oposición entre verano e invierno se expresa de modo muy marcado. puede comerse carne de reno (alimento de verano) y carne de morsa (alimento de invierno) en el mismo día. Los esquimales han establecido para sí una segmentación en dos grupos, consistente uno en todas las personas nacidas en invierno, y otro con todas las personas nacidas en verano, y existe una leve especialización ritual, estando el pueblo de verano especialmente unido a los animales de verano, y el de invierno a los animales de invierno. Aunque esto no es totemismo, está claramente relacionado con él, y creo que ilustra el proceso por el cual se origina el totemismo.

Podemos formular, por consiguiente, una teoría sociológica del totemismo que incluye una gran parte del análisis de Durkheim y que no está abierta a las críticas que pueden hacerse a la propia exposición de Durkheim. Partimos de la generalización empírica de que entre los pueblos cazadores recolectores, los animales, plantas fenómenos naturales más importantes son tratados, en la costumbre y en la mitología, como si fueran «sagrados», es decir, se hacen objede actitud ritual, en forma y grado diferentes. Primariamente esta relación ritual entre el hombre y la Naturaleza una relación general entre la sociedad como un todo y us *sacra*. Cuando la sociedad está diferenciada, es decir, dividida en segmentos o grupos sociales diferenciados entre cada uno con su propia solidaridad e individualidad, actúa un principio que está más extendido que el totemismo y que es realmente parte importante del proceso general de diferenciación social; un principio por el que en la relación general de la sociedad con sus *sacra* existen rela-

ciones especiales, establecidas entre cada grupo o segmento, y uno o más de aquellos *sacra*.

Esta teoría incorpora lo que considero la parte más valiosa del análisis de Durkheim, el reconocimiento de que la función de la relación ritual del grupo con su totem es expresar y mantener viva la solidaridad del grupo. Proporciona, además, una razón que creo que puede demostrarse, que se basa en la misma naturaleza de la propia organización social, para la elección de especies naturales como símbolos o representaciones de los grupos sociales.

Antes de abandonar esta parte del análisis quisiera tocar otro punto. Durkheim, respecto al totemismo de clan, destaca el clan y su solidaridad. Para él, el totem es primariamente el medio por el que el clan reconoce y expresa su unidad. Pero el asunto es mucho más complejo. El clan es solamente un segmento de una sociedad más amplia que también tiene su solidaridad. Por su relación especial con su totem o totems, el clan reconoce su unidad y su individualidad. Esto es simplemente un ejemplo especial del proceso universal por el que se crea y se mantiene la solidaridad, uniendo a un número de individuos en una relación colectiva con el mismo o los mismos objetos sagrados. Por el hecho de que cada clan tenga su totem se expresa la diferenciación y la oposición entre clan y clan. Los hombres canguro no sólo reconocen el lazo que les une como hombres canguro sino que también reconocen su diferencia de los hombres emu, de los hombres rata, etc. Pero también se expresa la unidad y la solidaridad más amplias, de toda la sociedad totémica, por el hecho de que la sociedad como un todo, por medio de sus segmentos, establece una relación ritual con la Naturaleza como un todo. Esto se ve muy bien en las ceremonias de la cosecha, tan extendidas en Australia. Cada grupo es responsable del cuidado ritual de un cierto número de especies, con lo cual se cree que se asegura el mantenimiento de tales especies. Para la tribu, todas estas especies tienen importancia, y las ceremonias constituyen así una especie de esfuerzo cooperativo que implica una división del trabajo (ritual) mediante el cual se facilitan los procesos normales de la Naturaleza y el suministro de alimento. Uno de los resultados de la teoría de Durkheim es el excesivo énfasis del clan y de la solidaridad de clan. La pregunta que exige ahora una respuesta es: «¿Por qué la mayoría de los llamados pueblos primitivos

adoptan, en sus costumbres y mitos, una actitud ritual hacia los animales y otras especies naturales?» Mi objetivo en este artículo ha sido simplemente exponer tan exactamente como sea posible en un espacio limitado la relación del problema del totemismo con este problema más amplio.

En una simple conclusión al artículo, no puedo, evidentemente, tratar de este tema de la relación de hombre y Naturaleza en la mitología y en el ritual. Hace algunos años intenté tratarlo respecto a las costumbres y creencias de un pueblo no totémico, los isleños andamaneses. Como resultado de ésa y otras investigaciones, acabé formulando la siguiente ley: Cualquier hecho u objeto que tenga efectos importantes sobre el bienestar (material o espiritual) de una sociedad, o cualquier cosa que signifique o represente cualquier objeto o hecho, tiende a convertirse en objeto de actitud ritual.

He dado razones para recusar la teoría de Durkheim de que en el totemismo las especies naturales pasan a ser sagradas porque se las elige como representativas de grupos sociales, y yo mantengo, por el contrario, que las especies naturales son elegidas como representativas de grupos sociales, tales como clanes, porque ya son objeto de actitud ritual, en una base muy distinta, por virtud de la ley general de la expresión ritual de los valores sociales antes establecidos.

En el pensamiento moderno, estamos acostumbrados a establecer una distinción entre orden social y orden natural. Consideramos la sociedad compuesta de ciertos seres humanos agrupados en una estructura social, bajo ciertos principios o leyes morales, y colocamos frente a la sociedad su medio ambiente, compuesto de rasgos geográficos, flora y fauna, el clima con sus cambios estacionales, etc., regidos por la ley natural.

Para ciertos fines, este contraste de sociedad y medio ambiente, de hombre y Naturaleza, es útil, pero no podemos dejar que nos desoriente. Desde un punto de vista distinto, y muy importante, el orden natural forma parte del orden social. Los cambios estacionales que controlan el ritmo de la vida social, los animales y las plantas utilizados para alimento o para otros fines, pasan a ser una parte esencial de la vida social, del orden social. Creo que se puede demostrar que exactamente en la medida en que entran en el orden social, los fenómenos naturales y los objetos natu-

rales, en sí mismos o mediante cosas o seres que los representen, pasan a ser objetos de actitud ritual, y he tratado de demostrarlo respecto a los isleños andamaneses. Nuestro propio concepto explícito de un orden natural y de una ley natural no existe entre los pueblos más primitivos, aunque los gérmenes a partir de los cuales se origina existen en el control empírico de los procesos causales en las actividades técnicas. Para el hombre primitivo, el universo como un todo es un orden, moral o social, gobernado no por lo que nosotros llamamos ley natural, sino más bien por lo que podemos llamar ley moral o ritual. El reconocimiento de este concepto, implícito pero no explícito, en el ritual y en los mitos, creo que es uno de los pasos más importantes hacia la correcta comprensión no sólo de lo que a veces se llama «mentalidad primitiva», sino también de todos los fenómenos que agrupamos indefinidamente alrededor del término religión. [4]

Creo que es muy ilustrativo un estudio de los mitos y el ritual primitivos desde este punto de vista. En Australia, por ejemplo, son innumerables las formas en que los nativos han construido, entre ellos y los fenómenos naturales, un sistema de relaciones que son esencialmente semejantes a las relaciones que han establecido en su estructura social entre un ser humano y otro.

No puedo hacer más que citar ejemplos. Uno es la personificación de los fenómenos naturales y de las especies naturales. Se personifica una especie animal, es decir, se trata, para ciertos fines, como si fuera un ser humano, y en la mitología se considera a tales especies personificadas como antepasados o héroes culturales. La función de este proceso de personificación consiste en que permite que la Naturaleza sea considerada como una sociedad de personas, y hace así de ella un orden moral o social. Otro de los procesos por los que, en Australia, el mundo de la Naturaleza

4. Un modo más preciso de plantear el punto de vista que aquí estoy exponiendo es que en toda sociedad humana existen inevitablemente dos conceptos distintos, y en cierto sentido contradictorios, de Naturaleza. Uno de ellos, el naturalístico, está implícito en toda la tecnología, y en nuestra cultura europea del siglo XX, con sus grandes progresos en el control sobre los fenómenos naturales, ha pasado a ser explícito y preponderante en nuestro pensamiento. El otro, que puede llamarse mitológico o espiritual, está implícito en los mitos y en la religión, y con frecuencia explícito en la filosofía.

se introduce en el orden social puede hallarse en los sistemas de clasificación de las especies naturales, existentes en diversas formas en las distintas partes del continente, con algo común a todos ellos, a saber, que las especies naturales más importantes son clasificadas de tal modo que se considera a cada una como perteneciente a cierto grupo social y ocupando una posición específica en la estructura social.

Aunque existe siempre un riesgo en las fórmulas breves, que no se tergiversa el totemismo australiano si se describe como un mecanismo por el que se establece un sistema de solidaridad social entre hombre y Naturaleza. El mecanismo ha funcionado de formas muy diversas, y de un modo mucho más elaborado en unas que en otras, pero teniendo en todas este carácter.

La idea que he adelantado, por tanto, es que el totemismo es parte de un todo más amplio, y que una forma importante de poder caracterizar este todo es la de proporcionar una representación del universo como un orden moral o social. Si Durkheim no formuló realmente lo mismo, en todo caso no está muy lejos. Pero parece que su idea ha sido que el proceso por el que esto se produce es una proyección de la sociedad en la naturaleza externa. Yo sostengo, por el contrario, que el proceso consiste en que en la formación de la cultura la naturaleza externa pasa a incorporarse en el orden social como parte esencial de él.

El concepto del universo como un orden moral no se limita a los pueblos primitivos, sino que es parte esencial de todo sistema religioso. Creo que es un elemento universal de la cultura humana. No puedo analizar ahora la pregunta de por qué esto debe ser así.

Resumiré lo que intento decir del modo siguiente: Una teoría sociológica del totemismo ha de ser capaz de demostrar que el totemismo es simplemente una forma especial adoptada en ciertas condiciones definidas por un elemento o proceso de cultura que es universal y necesario. El intento de Durkheim de ofrecer esta teoría falla en ciertos aspectos importantes. Podemos, no obstante, incorporar gran parte del análisis de Durkheim a una teoría que descansa en la misma hipótesis general de la Naturaleza y función del ritual lo «sagrado».

Por último, mi argumento ha expuesto algunas de las condiciones en que este elemento universal de cultura puede,

con más probabilidad, tomar la forma del totemismo. Estas condiciones son: *a*) dependencia total o parcial de los productos naturales para la subsistencia, y *b*) la existencia de una organización segmentaria en clanes y mitades, u otras unidades sociales semejantes. Los andamaneses y los esquimales tienen la condición *a*), pero no la *b*), y no tienen totemismo, aunque tengan el material del que puede resultar fácilmente el totemismo. Existen, por supuesto, aparentes excepciones a esta generalización en algunas de las tribus de África, América y Melanesia. El examen detallado de éstas, que indudablemente no puede intentarse en un breve artículo, creo que sirve realmente para confirmar la regla.

No sería comprensible sostener la idea de que el totemismo, o más bien las diferentes instituciones que en las diferentes partes del mundo denominamos con este término general, han surgido independientemente unas de otras. Creo que es muy probable. Pero no es materia para un sociólogo, en la actual etapa de nuestro conocimiento. Si cualquiera quisiera creer que todas las formas existentes de totemismo han surgido por un proceso de lo que, de modo inapropiado, se llama «difusión», de un mismo centro, nada tengo que objetar. Indicaré que el totemismo no se ha extendido por todas partes, ni uniformemente, y que no ha sobrevivido igualmente en todas las regiones. Para mi exposición basta poder decir que sólo donde aparecen otros rasgos determinados de cultura es probable que el totemismo sea aceptado por un pueblo cuando le llega de fuera, o es probable que continúe existiendo después de haber sido introducido.

Me habéis honrado invitándome a pronunciar esta conferencia, cuyo propósito es conmemorar la obra de sir James Frazer, ejemplo de una larga vida y de una mente singular dedicadas a la investigación científica, y que ha contribuido de modo tan señalado a establecer los fundamentos de la ciencia de la antropología social. Me parece oportuno elegir para la conferencia un tema estudiado sistemáticamente por primera vez por sir James hace medio siglo, cuando escribió el artículo sobre «Tabú» para la novena edición de la *Encyclopedia Britannica,* y para cuya elucidación ha hecho sucesivas contribuciones desde entonces.

La palabra inglesa *taboo* y la castellana «tabú» derivan de la polinesia *tabu* (con acento en la primera sílaba). En las lenguas de la Polinesia, la palabra significa simplemente «prohibir», «prohibido», y puede aplicarse a cualquier tipo de prohibición. Una regla de etiqueta, una orden emitida por un jefe, un mandato a los niños de respetar las posesiones de sus mayores, todo puede ser expresado mediante el uso de la palabra *tabu.*

Los primeros viajeros que llegaron a la Polinesia adoptaron la palabra para referirse a prohibiciones de un tipo especial, que puede ilustrarse con un ejemplo. Ciertas cosas, tales como un recién nacido, el cuerpo o la persona de un jefe, se dice que son *tabu.* Esto significa que uno debe, en la medida de lo posible, evitar tocarlos. Un hombre que toca uno de estos objetos *tabu* se convierte él mismo, inmediatamente, en *tabu.* Esto quiere decir dos cosas. En primer lugar un hombre que es *tabu* en este sentido tiene que observar un número de restricciones especiales en su conducta; no puede, por ejemplo, utilizar sus manos para alimentarse a sí mismo. Es considerado en un estado de peligro, lo cual se expresa generalmente diciendo que si deja de observar las precauciones habituales, enfermará y quizá morirá. En segundo lugar, es también peligroso para otras

1. «The Frazer Lecture», 1939.

personas es *tabu* en el mismo sentido que la cosa que él ha tocado. Si entrara en contacto con los utensilios o el fuego con que se hace la comida, la influencia peligrosa sería comunicada al alimento y dañaría a cualquiera que participara de él. La persona que sea *tabu* de este modo, como por tocar un cuerpo, puede volver a su condición normal mediante ritos de purificación o desacralización. Se dice entonces que es nuevamente *noa*, término contrario a *tabu*.

Sir James Frazer nos ha dicho que, cuando él comenzó el estudio del tabú en 1886, la idea de los antropólogos de la época era que la institución en cuestión existía únicamente entre las razas negras y entre las del Pacífico, pero que, como resultado de sus investigaciones, llegó a la conclusión de que la coleccion polinesia de prácticas y creencias «es solamente una de entre un número de sistemas semejantes de superstición que, quizás en todas las razas humanas, han contribuido en gran medida, bajo muchos nombres diferentes con muchas variaciones de detalles, a construir la compleja fábrica de la sociedad en las diversas partes o elementos de ésta que describimos como religiosos, sociales, políticos, morales y económicos».

La utilización de la palabra tabú en antropología para las costumbres de todo el mundo parecidas en lo esencial al ejemplo ofrecido por Polinesia me parece inexacta e inadecuada. Existe el hecho, ya mencionado, de que en las lenguas polinesias la palabra *tabu* tiene un significado mucho más amplio, equivalente a nuestra propia palabra «prohibido». Esto ha producido gran confusión en la literatura relativa a la Polinesia, debido a la ambigüedad que resulta de dos usos diferentes de la misma palabra. Habréis notado que he usado la palabra tabú» (sílabas y pronunciación occidentales) con el significado que tiene para los antropólogos, *tabu* (sílabas y pronunciación polinesias) con referencia especial a Polinesia y en el sentido polinesio. Pero esto no es totalmente satisfactorio.

Propongo referirme a las costumbres que estamos considerando como «limitaciones rituales» o «prohibiciones rituales» definirlas por referencia a dos conceptos fundamentales para los que tengo por costumbre usar los términos «*status* ritual» y «valor ritual». No estoy sugiriendo que éstos sean los mejores terminos que se puedan encontrar; son sencillamente los mejores que yo he podido descubrir

hasta el momento. En una ciencia como la nuestra, las palabras son los instrumentos de análisis, y debemos estar siempre dispuestos a substituir los utensilios inferiores por los superiores cuando se presenta la ocasión.

Una prohibición ritual es una regla de conducta que se asocia con la creencia de que una infracción provocará un cambio indeseable en el *status* ritual de la persona que viola la regla. Este cambio del *status* ritual se concibe de muy diferentes modos en las distintas sociedades, pero en todas existe la idea de que implica la posibilidad de alguna desgracia menor o mayor que recaerá sobre la persona comprometida.

Ya hemos considerado un ejemplo. Los polinesios que tocan un cuerpo, según la creencia polinesia, han sufrido lo que yo estoy llamando un cambio indeseable de *status* ritual. Se considera que están en peligro de enfermar, y por eso toman precauciones y se someten a un ritual para poder evadirse del peligro y ser devueltos a su anterior *status* ritual.

Consideremos dos ejemplos de diferentes clases de la Inglaterra contemporánea. Hay algunos pueblos que creen que debe evitarse derramar sal. La persona que derrama sal tendrá mala suerte. Pero puede evitar esto echando un poco de la sal derramada sobre el hombro. Expresándolo en mi terminología, puede decirse que el derramamiento de sal produce un cambio indeseable en el *status* ritual de la persona que lo hace, y que ésta es devuelta a su *status* normal o *status* ritual previo por el rito positivo de arrojar sal sobre su hombro.

Un miembro de la Iglesia católica romana, a menos que se le conceda dispensa, tiene la obligación religiosa de abstenerse de comer carne los viernes y durante la Cuaresma. Si deja de observar la regla, peca, y ha de confesar éste y cualquier otro pecado, y obtener la absolución. Aunque esto sea tan diferente en aspectos importantes de la regla sobre el derramamiento de sal, puede tiene que considerarse como perteneciente, para fines científicos, a la misma categoría general. Comer carne en viernes produce en la persona que así lo hace un cambio indeseable de *status* ritual, que ha de ser remediado por medios fijos apropiados.

Podemos añadir a estos ejemplos otros dos de otras sociedades. En el capítulo quinto del *Levítico* podemos ver que entre los hebreos, si una «alma» toca el esqueleto de un ani-

mal impuro o de ganado impuro o de desperdicios impuros, incluso aunque sea inconsciente de que lo hace, es impuro, culpable, y ha pecado. Cuando se da cuenta de su pecado, ha de confesar que ha pecado, ha de tomar una ofrenda —una hembra de la manada, un cordero o un cabrito—, que el sacerdote sacrificará para que el pecado le sea perdonado. Aquí el cambio en el *status* ritual por contacto con un esqueleto impuro se describe con los términos «pecado» «impuro» y «culpable».

En la tribu kikuyu del África oriental la palabra *thahu* denota un *status* ritual indeseable que resulta de la no observancia de las reglas de limitación social. Se cree que una persona que es *thahu* enfermará y probablemente morirá, a menos que mediante los remedios rituales apropiados, que en todos los casos serios requieren los servicios de un sacerdote o un médico brujo, aleje el *thahu*. Las acciones que provoca esta condición son tocar o transportar un cadáver, pisar un cadáver, tomar la comida de una olla agrietada, tocar la hemorragia menstrual de una mujer, y muchas otras. Así como entre los hebreos una alma puede inconscientemente ser culpable de pecado por tocar sin darse cuenta el cadáver de un animal impuro, entre los kikuyu una persona puede pasar a ser *thahu* sin ningún acto voluntario por su parte. Si un anciano o una mujer resbalan al salir de la choza y caen al suelo, él o ella son *thahu* y permanecen allí hasta que alguno de los ancianos vecinos llega y sacrifica una oveja. Si se rompe el larguero de la cama, la persona que estaba echada es *thahu* y ha de ser purificada. Si los excrementos de un milano o un cuervo caen sobre una persona, ésta será *thahu*, y si una hiena defeca en una aldea o un chacal ladra en ella la aldea y sus habitantes son *thahu*.

He elegido intencionadamente dos ejemplos que se dan en nuestra sociedad de limitaciones rituales de tipos muy diferentes. La regla de no comer carne en viernes o en Cuaresma es una norma de religión como lo es, donde se reconoce, la de no jugar al golf ni al tenis en domingo. La regla contra el derrame de sal supongo que se convendrá que no es religiosa. Nuestro idioma nos permite establecer esta distinción muy claramente, pues las infracciones de las normas de religión son pecado, mientras que las limitaciones no religiosas están relacionadas con buena o mala suerte. Dado que esta distinción es tan evidente, cabría pensar que la encontraríamos en otras sociedades. Mi propia experiencia es que en

algunas de las sociedades que conozco esta distinción entre actos pecaminosos y actos que acarrean mala suerte no puede establecerse. Algunos antropólogos, sin embargo, han intentado clasificar los ritos en dos clases, ritos religiosos y ritos mágicos.

Para Émile Durkheim, la distinción esencial consiste en que los ritos religiosos son obligatorios dentro de una sociedad religiosa o iglesia, mientras que los ritos mágicos son voluntarios. La persona que incumple las observancias religiosas es culpable de maleficencia, mientras que el que no observa las precauciones de la magia o las referentes a la suerte está, sin más, actuando tontamente. La distinción es de considerable importancia teórica. Es difícil de aplicar en el estudio de los ritos de las sociedades simples.

Sir James Frazer define la religión como «una propiciación o conciliación de los poderes sobrehumanos que se cree que controlan a la Naturaleza y al hombre», y considera la magia como la aplicación errónea de la noción de causalidad. Si aplicamos esto a las prohibiciones rituales podemos considerar como pertenecientes a la religión las normas cuya infracción produce un cambio de *status* ritual en el individuo, por ofender los poderes sobrehumanos; mientras que la infracción de la norma de magia podría considerarse que produce inmediatamente un cambio de *status* ritual, o la desgracia que sigue, por un proceso de causalidad oculta. Según definición de sir James Frazer, la sal derramada es una cuestión de magia, mientras que comer carne en viernes lo es de religión.

Un intento de aplicar esta distinción sistemáticamente choca con ciertas dificultades. Así, con respecto a los maoríes, sir James Frazer establece que «la última sanción del tabú, en otras palabras, lo que obliga a la gente a observar sus mandatos, es la firme convicción de que cualquier violación de tales mandatos sería con toda certeza y rápidamente castigada por un *atua* o espíritu, que afligiría al pecador con una penosa enfermedad hasta que muriera». Podría parecer esto hacer del tabú polinesio un asunto religioso y no mágico. Pero mi propia observación de los polinesios me indica que, en general, el nativo concibe que el cambio de su *status* ritual tiene lugar como resultado inmediato de un acto, como el tocar un cadáver, y que solamente cuando procede a racionalizar todo el sistema de tabús los relaciona con dioses y espíritus —el *atua*. Téngase en cuenta que no

debe suponerse que la palabra polinesia *atua* u *otua* se refiera siempre a un ser espiritual personal.

De los diversos modos de distinguir magia y religión, mencionaré solamente uno más. Para el profesor Malinowski un rito es mágico cuando «tiene un fin práctico definido que conocen todos los que lo practican y que puede sonsacarse a cualquier informante nativo», mientras que un rito es religioso si es sencillamente expresivo y sin objetivo alguno, constituyendo no un medio hacia un fin, sino un fin en sí mismo. La dificultad de aplicar este criterio se debe a la incertidumbre respecto a lo que se quiere expresar con «fin práctico definido». Impedir la mala suerte que se deriva de derramar sal, supongo que es un fin práctico, aunque no muy definido. El deseo de agradar a Dios en todas nuestras acciones y eludir así algún tiempo de purgatorio, quizá sea bastante definido, pero puede ser que el profesor Malinowski no lo considere práctico. ¿Qué diremos del deseo de los polinesios de evitar la enfermedad y la posible muerte que son la razón, según dicen, de no tocar a los jefes, a los cadáveres o a los recien nacidos?

Viendo esta falta de acuerdo respecto a las definiciones magia y religión y la naturaleza de la distinción entre ellas, y viendo que en muchos casos el que la práctica de que hablamos sea un rito particular mágico o uno religioso varía según cuál de las diversas definiciones aceptemos, es razonable que adoptemos la única actitud sensata, en el presente estado del conocimiento antropológico, que es evitar, en la medida de lo posible, el uso de los términos en cuestión hasta que se llegue a un acuerdo general sobre ellos. Ciertamente, las distinciones hechas por Durkheim, Frazer y Malinowski pueden ser significativas teóricamente, aunque resulte difícil aplicarlas de modo universal. Es evidente, también, que se necesita una clasificación sistemática de ritos, pero una clasificación satisfactoria resultaría bastante compleja y la simple dicotomía entre magia y religión no nos lleva muy lejos.

Otra distinción que hacemos en nuestra propia sociedad dentro del campo de las prohibiciones rituales es la de lo santo y lo impuro. Algunas cosas deben tratarse con respeto porque son sagradas, otras porque son impuras. Pero, tal como han demostrado Robertson Smith y sir James Frazer, hay muchas sociedades en las cuales esa distinción es totalmente desconocida. Los polinesios, por ejemplo, no consi-

deran a un jefe o a un templo como sagrados y a un cadáver como impuro. Consideran todo ello una cosa peligrosa. Un ejemplo de Hawai ilustrará esta identidad fundamental de santidad e impureza. Allí, si un plebeyo cometía incesto con su hermana era *kapu* (término hawaiano para *tabu*). Su presencia era en extremo peligrosa para toda la comunidad, y, dado que no podía ser purificado, era empujado a la muerte. Pero si un jefe de alto rango que, por razones de su rango, fuera sagrado (*kapu*) se casaba con su hermana, pasaba a serlo todavía más. Se atribuía extrema santidad, o intocabilidad al jefe nacido de un hermano y una hermana que fueran ambos hijos de hermano y hermana. La santidad de tal jefe y la impureza de la persona empujada hacia la muerte por incesto, tienen la misma fuente y son la misma cosa. Y ambas se expresan diciendo que la persona es *kapu*. Es de suma importancia que al estudiar las sociedades más simples evitemos con todo cuidado considerar su conducta e ideas segun nuestras propias ideas de santidad e impureza. Dado que a la mayoría de la gente le resulta difícil, es preferible utilizar términos que no lleven esta connotación. Durkheim y otros han utilizado la palabra «sagrado» como término inclusivo para santo e impuro. Resulta más fácil hacer esto en francés que en inglés, lo cual es comprensible por el hecho de que en latín *sacer* se aplicaba a las cosas santas, tales como los dioses, y también a cosas infames, tales como personas culpables de ciertos crímenes. Pero realmente existe en inglés la tendencia a identificar sagrado con santo. Creo que resultará todo mucho más claro si adoptamos un término inclusivo amplio que no tenga connotaciones inconvenientes. Me aventuro a proponer el término «valor ritual».

Cualquier cosa —persona, cosa material, lugar, palabra o nombre, ocasión o suceso, un día de la semana o un período del año— que sea objeto de evitación ritual o tabú, puede decirse que tiene valor ritual. En Inglaterra hay quien da a la sal un valor ritual. Para los cristianos todos los domingos y el Viernes Santo tienen valor ritual, y para los judíos todos los sábados y el Día de Expiación. El valor ritual se manifiesta en la conducta adoptada hacia el objeto u ocasión en cuestión. Valores rituales se exhiben no sólo en el ritual negativo sino también en el ritual positivo, que está ligado a los objetos a los que se dirigen los ritos positivos, y también a los objetos, palabras y lugares utili-

zados en los ritos. Una amplia gama de ritos positivos, los de la consagración o sacralización, tienen como fin dotar a los objetos de valor ritual. Puede notarse que, en general, cualquier cosa que tiene valor en el ritual positivo, es también objeto de algún tipo de evitación ritual o al menos de respeto ritual.

La palabra «valor», tal como la estoy usando, se refiere siempre a la relación entre sujeto y objeto. La relación puede exponerse de dos modos, bien diciendo que el objeto tiene valor para el sujeto, o bien que el sujeto tiene un interés en el objeto. Podemos utilizar los términos de este modo para referirnos a cualquier acto de conducta hacia un objeto. La relación se manifiesta y se define por la conducta. Las palabras «interés» y «valor» proporcionan una taquigrafía conveniente por la que podemos describir la realidad, que consiste en actos de conducta y en las relaciones reales entre sujetos y objetos que tales actos de conducta revelan. Si Jack ama a Jill, entonces Jill tiene el valor de un objeto amado para Jack, y Jack tiene un interés reconocible en Jill. Cuando tengo hambre, tengo interés en la comida, y una buena comida tiene valor inmediato para mí que no tiene en otras ocasiones. Mi dolor de muelas tiene para mí valor como algo que estoy interesado en que desaparezca lo más pronto posible.

Un sistema social puede ser concebido y estudiado como un sistema de valores. Una sociedad consiste en una serie de individuos ligados por una red de relaciones sociales. Una relación social existe entre dos o más personas cuando existe una cierta armonización de sus intereses individuales por convergencia de interés y por limitación o ajuste de intereses divergentes. Un interés es siempre el interés de un individuo. Dos individuos pueden tener intereses similares. Los intereses similares no constituyen en sí mismos una relación social; dos perros pueden tener un interés similar en el mismo hueso y el resultado puede ser una pelea. Pero una sociedad no puede existir si no hay como base una cierta similitud en los intereses de sus miembros. Expresando esto en términos de valor, la primera condición necesaria para la existencia de una sociedad es que los miembros individuales coincidan de algún modo en los valores que reconocen. Cualquier sociedad particular se caracteriza por una cierta clase de valores —morales, estéticos, económicos, etcétera. En una sociedad simple, los miembros coinciden

bastante en sus valoraciones, aunque desde luego no existe la coincidencia absoluta. En una moderna sociedad compleja, la coincidencia es mucho menor si consideramos la sociedad como un todo, pero podemos hallar una concordancia mucho mayor entre los miembros de un grupo o clase dentro de la sociedad.

Estar en cierta medida de acuerdo sobre los valores, la semejanza de intereses, es requisito previo de todo sistema social; las relaciones sociales, sin embargo, implican mucho más. Requieren la existencia de intereses comunes y de valores sociales. Cuando dos o más personas tienen un interés común en el mismo objeto y son conscientes de su comunidad de interés, se establece una relación social. Forman, sea por un momento o por un largo período, una asociación, y puede decirse que el objeto tiene un valor social. Para un hombre y su mujer el nacimiento de un niño, el niño mismo y su bienestar y dicha, o su muerte, son objeto de interés común que les une, teniendo así, para la asociación formada por las dos personas, valor social. Según esta definición, un objeto solamente puede tener valor social para una asociación de personas. Tanto el Sujeto 1 como el Sujeto 2 están interesados del mismo modo en el Objeto, y cada uno de los Sujetos tiene interés en el otro, o al menos en ciertos rasgos de la conducta del otro, es decir, en aquellos dirigidos hacia el Objeto. Para evitar circunlocuciones embarazosas es conveniente hablar del Objeto como posesor de un valor social para cualquiera de los sujetos involucrados en tal relación, pero recordando que es un modo libre de hablar.

Quizá sea necesario, para evitar interpretaciones erróneas, añadir que un sistema social requiere también que las personas sean objetos de interés para otras personas. En relaciones de amistad o amor, cada una de las dos personas tiene un valor para la otra. En algunos grupos, cada miembros es objeto de interés para todos los demás, y cada miembro, por tanto, tiene un valor social para el grupo como un todo. Además, ya que existen valores negativos tanto como positivos, las personas pueden estar unidas o asociadas por su antagonismo con otras personas. Para los miembros de un pacto anti-Comintern, el Comintern tiene un valor social específico.

Entre los miembros de una sociedad encontramos un cierto tipo de acuerdo respecto al valor ritual que atribuyen

objetos de distintas clases. Encontramos también que la mayoría de estos valores rituales son valores sociales según los hemos definido antes. Así, para un clan totémico local en Australia, los centros totem, las especies naturales asociadas con ellos, es decir, los totems, y los mitos y ritos relacionados tienen un valor social específico para el clan; el interés común en ellos une a los individuos en una asociación firme y duradera.

En todas las sociedades conocidas existen valores sociales, que varían mucho de una sociedad a otra. El problema de una ciencia natural de la sociedad (así considero a la antropología social) es descubrir uniformidades más profundas, no perceptibles inmediatamente, bajo las diferencias superficiales. Es éste, sin duda, un problema en extremo complejo que requiere que los estudios iniciados por sir James Frazer y otros sean continuados por muchos investigadores durante muchos años. El objetivo último creo que sería hallar alguna respuesta relativamente adecuada a la pregunta: *¿Cuál es la relación de ritual y valores rituales con la constitución esencial de la sociedad humana?* He elegido un particular esquema de acceso a este estudio que considero que es prometedor —para investigar en algunas sociedades estudiadas lo más completamente posible las relaciones de los valores rituales con otros valores, incluyendo los morales y los estéticos. En la presente conferencia intento, sin embargo, interesaros únicamente en una pequeña parte de este estudio: el problema de la relación entre valores rituales y valores sociales.

Un modo de aproximarse al estudio del ritual es considerar los motivos o razones de los ritos. Si uno examina la literatura antropológica, descubre que este sistema se ha adoptado frecuentemente. Es, con mucho, el menos ventajoso, aunque sea el más conforme con el sentido común. Algunas veces, o el objetivo de un rito es evidente, o los que lo practican dan una razón. A menudo el antropólogo puede preguntar la razón, pudiendo ocurrir en tales circunstancias que informantes diferentes den razones diferentes. Lo que constituye fundamentalmente el mismo rito en dos sociedades diferentes puede tener diferentes fines y motivos en una y otra. Las razones que dan los miembros de cualquier comunidad de las costumbres que observan son datos importantes para el antropólogo. Pero sería caer en un grave error el suponer que la explicación que dan de la

costumbre es válida. Lo que no puede en modo alguno excusar al antropólogo es que cuando no puede obtener del mismo pueblo una razón de su comportamiento que le parezca satisfactoria, le atribuye algún objetivo o razón según sus ideas preconcebidas sobre los motivos humanos. Podría citar muchos casos de la literatura etnográfica, pero prefiero ilustrar lo que intento decir con una anécdota.

Un australiano encontró a un chino que colocaba un cuenco de arroz en la tumba de su hermano. El australiano preguntó en tono jocoso si suponía que su hermano iba a volver y a comerse el arroz. La respuesta fue: «¡No! Ofrecemos arroz como expresión de amistad y afecto. Pero, puesto que hablas de este modo, supongo que en vuestro país colocáis flores en las tumbas de vuestros muertos en la creencia de que disfrutarán contemplándolas y oliendo su dulce perfume.»

En lo referente a las limitaciones rituales, sus motivos pueden variar desde una idea muy vaga de que algún tipo de desgracia o infortunio, sin determinar de qué tipo, es probable que caiga sobre cualquiera que deje de observar el tabú, hasta la creencia en que la no observancia producirá algún resultado muy específico e indeseable. Así, un aborigen australiano me dijo que si hablaba a cualquier mujer que mantuviese relaciones de madre política con él, su cabello se volvería gris. [2]

La tendencia, muy común, a buscar la explicación de las acciones rituales en su propósito es el resultado de su falsa asimilación a los que pueden llamarse actos técnicos. En cualquier actividad técnica, una exposición adecuada del propósito de cualquier acto particular o cualquier serie de actos constituye en sí misma una explicación suficiente. Pero los actos rituales difieren de los técnicos por contener en todos los casos algún elemento simbólico expresivo.

Un segundo camino para el estudio del ritual es, por

2. En caso de que pueda pensarse que éste es un castigo sobrenatural inadecuado para una infracción grave de las normas de comportamiento, son necesarias unas palabras aclaratorias. Las canas llegan con la vejez, y habitualmente se asocian con la pérdida de la potencia sexual. Así es la vejez prematura con sus desventajas, y sin las ventajas que habitualmente la acompañan, cuando no lo es lo que amenaza al hombre que deja de observar las reglas de evitación. Por otro lado, cuando el cabello de un hombre es gris, y la madre de su mujer ha pasado la edad de tener hijos, el tabú se relaja de modo que los parientes pueden hablar si lo desean.

tanto, una consideración, no de su propósito o razón, sino de su significado. Estoy utilizando aquí las palabras símbolo y significado como equivalentes. Todo lo que tiene un significado es un símbolo y el significado es cualquier cosa que se exprese por un símbolo.

¿Pero cómo vamos a descubrir los significados? No están en la superficie. En un sentido la gente sabe siempre el significado de sus propios símbolos, pero intuitivamente, pudiendo raramente expresarlo en palabras. ¿Nos veremos, por tanto, reducidos a conjeturar sobre significados como han conjeturado algunos antropólogos sobre razones y propósitos? Creo que no. Mientras admitamos el trabajo conjetural de cualquier tipo, la antropología social no puede ser una ciencia. Creo que existen métodos para determinar, con considerable grado de probabilidad, los significados de los ritos y otros símbolos.

Hay todavía un tercer camino para el estudio de los ritos. Podemos considerar los efectos del rito —no los efectos que la gente que lo practica supone que produce, sino los efectos que realmente produce. Un rito produce efectos inmediatos o directos sobre las personas que están de cualquier modo directamente relacionadas con él, que podemos llamar, a falta de mejor término, efectos psicológicos. Pero hay también efectos secundarios sobre la estructura social, esto es, la red de relaciones sociales que ligan a los individuos en una vida ordenada. Éstos pueden llamarse efectos sociales. Considerando los efectos psicológicos de un rito podemos conseguir definir su función psicológica. Es claramente imposible descubrir la función social de un rito sin tener en cuenta sus efectos psicológicos usuales o medios. Pero es posible discutir los efectos psicológicos, si bien ignorando más o menos completamente los efectos sociológicos más remotos, lo cual es hecho a menudo en lo que se llama «antropología funcional».

Supongamos que queremos investigar en las tribus australianas ritos totémicos de un tipo ampliamente distribuido por una gran parte del continente. El propósito ostensible de estos ritos, según manifiestan los propios nativos, es renovar o mantener alguna parte de la Naturaleza, tal como una especie de animales o plantas, o la lluvia, o el tiempo frío o cálido. Tenemos que decir, respecto a este propósito, que desde nuestro punto de vista, los nativos están equivocados, pues los ritos no hacen en realidad lo que ellos creen

que hacen. Nosotros creemos que la ceremonia de la lluvia en realidad no hace que llueva. En tanto que los ritos son representados con un propósito, son inútiles basados en creencias erróneas. No creo que haya ningún valor científico en intentar conjeturar los procesos de la razón que pueden haber conducido a tales errores.

Se percibe claramente que los ritos son simbólicos, y podemos, por tanto, investigar su significado. Para hacerlo, hemos de examinar un considerable número de ellos y descubrir entonces que existe un tipo determinado de idioma que se extiende desde la costa oeste del continente hasta la costa este, con algunas variaciones locales. Dado que cada rito tiene su mito asociado, podemos, de modo análogo, investigar el significado de los mitos. Hallamos, como resultado, que el significado de cualquier rito particular es comprensible a la luz de una cosmología, una serie de ideas y creencias sobre la Naturaleza y la sociedad humana que, en sus rasgos más generales, es habitual en todas las tribus australianas. Los efectos psicológicos inmediatos de los ritos pueden observarse, en cierta medida, hablando con quienes los ejecutan y observándoles. El propósito ostensible del rito está, sin duda, presente en sus mentes, e igualmente la compleja serie de creencias cosmológicas, por referencia a las cuales tiene el rito un significado. Ciertamente una persona que ejecuta un rito, incluso si, como ocurre a veces, lo hace sola, deriva de él un sentimiento definido de satisfacción; pero sería totalmente falso imaginar que esto se debe sencillamente a que cree que ha ayudado a procurar más alimento para sí y para sus compañeros de tribu. Su satisfacción se debe a haber representado un deber ritual, podemos decir un deber religioso. Diciéndolo con mis propias palabras, lo que opino, según mis propias observaciones, es que expresa lo que el nativo siente; diría que en la representación del rito hace su pequeña contribución, que es tanto su privilegio como su deber, al mantenimiento del orden del Universo del que hombre y Naturaleza son partes interdependientes. La satisfacción que así recibe da al rito un valor especial para él. En algunos casos que conozco el último superviviente de un grupo totémico aún continúa representando ritos totémicos por sí mismo, y es esta satisfacción lo que aparentemente constituye el único motivo de su acción.

Para descubrir la función social de los ritos totémicos

tenemos que considerar todo el conjunto de ideas cosmológicas de que cada rito es expresión parcial. Creo que es posible mostrar que la estructura social de una tribu australiana está relacionada de un modo muy especial con estas ideas cosmológicas y que el mantenimiento de su continuidad depende de conservarlos vivos en el mito y el rito.

Así, cualquier estudio satisfactorio de los ritos totémicos de Australia no sólo ha de basarse en la consideración de su propósito ostensible y su función psicológica, o en un análisis de los motivos de los individuos que representan los ritos, sino en el descubrimiento de su significado y de su función social.

Quizás algunos ritos no tengan función social. Tal puede ser el caso con algunos tabús, como el existente en nuestro propio país contra derramar sal. Sin embargo, el método de investigar los ritos y los valores rituales que he encontrado más provechoso a lo largo de un período de trabajo que cubre unos treinta años, es estudiar los ritos como expresiones simbólicas e intentar descubrir sus funciones sociales. Este método no es nuevo, excepto en lo de ser aplicado al estudio comparativo de muchas sociedades de diversos tipos. Los pensadores chinos lo aplicaron a su propio ritual hace más de veinte siglos.

En China, en los siglos V y VI a. de C., Confucio y sus seguidores insistieron en la gran importancia de la ejecución correcta del ritual, de los ritos fúnebres y de duelo, y los sacrificios. Después de Confucio, apareció el reformador Mo Ti, que enseñaba una combinación de altruismo —amor por todos los hombres— y utilitarismo. Sostenía que los ritos mortuorios no tenían utilidad e interferían en las actividades útiles y debían, por tanto, ser abolidos o reducidos al mínimo. En los siglos III y II a. de C., los seguidores de Confucio, Hsün Tze y los compiladores de *Li Chi* (*Libro de los Ritos*), replicaban a Mo Ti que aunque estos ritos podían no tener un fin utilitario, tenían al menos una función social muy importante. Resumida, la teoría es que los ritos son la expresión ordenada (el *Li Chi* dice embellecida) de los sentimientos adecuados a una situación social. Sirven así para regular y perfeccionar las emociones humanas. Podemos decir que la participación en la representación de los ritos sirve para cultivar en el individuo los sentimientos de cuya existencia depende el mismo orden social.

Consideremos el significado y la función social de un

ejemplo de ritual sumamente simple. En las islas Andamán, cuando una mujer espera un hijo, se le da a éste un nombre cuando aún está en el útero. Desde ese momento hasta unas semanas después de que el niño ha nacido a nadie se le permite utilizar el nombre personal del padre o de la madre; han de referirse a ellos por teknonimia, es decir, en términos de su relación con el niño. Durante este período se exige que ambos padres se abstengan de comer ciertos alimentos que pueden comer libremente en otras ocasiones.

No obtuve de los andamaneses ninguna explicación del propósito o razón para esta omisión de los nombres. Suponiendo que el acto sea simbólico, ¿qué método, que no sea el de conjeturar, puede llevarnos a descubrir su significado? Sugiero que podemos comenzar con una hipótesis general como, por ejemplo, la de que cuando en una sociedad se utiliza el mismo símbolo en contextos diferentes o en diferentes tipos de ocasiones, existe algún elemento común de significado, y que, comparando los distintos usos del símbolo, podemos ser capaces de descubrir cuál es el elemento común. Este es precisamente el método que adoptamos para estudiar un lenguaje hablado no registrado, a fin de descubrir los significados de las palabras y los morfemas.

En Andamán se evita el nombre de la persona muerta desde que ocurre la muerte hasta que concluye el funeral; no se usa el nombre de la persona que está de luto por un pariente; se evita el nombre de un joven o de una muchacha que esté pasando las ceremonias de la adolescencia; no se habla de una novia ni de un novio, ni se dirige uno a ellos por su propio nombre, durante un breve período después del matrimonio. Para los andamaneses el nombre personal es un símbolo de la personalidad social, es decir, de la posición que un individuo ocupa en la estructura social y en la vida social. La evitación de un nombre personal es un reconocimiento simbólico del hecho de que por un tiempo la persona no está ocupando una posición normal en la vida social. Puede añadirse que una persona cuyo nombre no se usa temporalmente se considera que tiene por un tiempo un *status* ritual anormal.

Volviendo ahora a la regla respecto a evitar ciertos alimentos, si se pregunta a los andamaneses qué ocurriría si el padre o la madre rompieran este tabú, la respuesta habitual es que él o ella enfermarían, aunque podría quizás afectar también al hijo. Éste es sencillamente un ejemplo de una

norma típica que se aplica a considerable número de prohibiciones rituales. Así, las personas que están de luto por un pariente no pueden comer carne de cerdo ni tortuga de mar, los alimentos más importantes, y la razón que se da es que podrían caer enfermos.

Para descubrir el significado de esta prohibición de alimentos por los padres podemos aplicar el mismo método respecto a la evitación de sus nombres. Existen normas similares para los que llevan duelo, para las mujeres durante la menstruación y para los jóvenes en la adolescencia. Pero para una demostración completa, hemos de considerar el lugar de los alimentos en el ritual andamanés como un todo, y para un examen de él he de referirme a lo que ya he escrito sobre el tema.

Me gustaría llevar vuestra atención a otro punto del método por el que es posible probar nuestras hipótesis respecto a los significados de los ritos. Tomemos las diferentes ocasiones en que dos ritos coinciden, por ejemplo la asociación de la evitación del nombre de una persona con la prohibición, a tal persona, de ciertos alimentos, que encontramos en el caso de los que están de duelo, por un lado, y de los padres que esperan un hijo por otro. Hemos de suponer que para los andamaneses existe alguna semejanza importante entre estos dos tipos de ocasiones, nacimiento y muerte, en virtud de lo cual tienen valores rituales semejantes. No podemos quedar satisfechos con cualquier interpretación de los tabús sobre el nacimiento sin que haya una explicación paralela de los del duelo. En los términos que estoy usando aquí podemos decir que en Andamán los parientes de una persona muerta recientemente, y el padre y la madre de un niño que está a punto de nacer o ha nacido recientemente, se hallan en un *status* ritual anormal. Lo cual se reconoce o se indica mediante la evitación de sus nombres. Se considera probable que sufran alguna desgracia, mala suerte si se quiere, a no ser que observen ciertas precauciones rituales, una de las cuales es la evitación de ciertos alimentos. En Andamán se cree que el peligro en esos casos es el de enfermar. Tal es también el caso de la creencia polinesia sobre el *status* ritual de cualquiera que haya tocado un cadáver o un niño recién nacido. Ha de advertirse que para los polinesios, igual que para los andamaneses, la ocasión de un nacimiento tiene un valor ritual semejante a la de una muerte.

La interpretación de los tabús en el nacimiento de un niño, a la que llegamos estudiándola en relación con todo el sistema de valores rituales de los andamaneses, es demasiado compleja para ser expuesta aquí de modo completo. Expresan claramente, sin embargo, de acuerdo con el lenguaje ritual andamanés, un interés similar por el hecho. Los padres demuestran su interés evitando ciertos alimentos; sus amigos muestran el suyo evitando los nombres personales de los padres. En virtud de tales tabús, la ocasión adquiere cierto valor social, tal como ha sido definido el término antes.

Existe una teoría que puede parecer aplicable a nuestro ejemplo. Se basa en una hipótesis respecto a la función psicológica de una clase de ritos. La teoría es que en ciertas circunstancias el ser humano individual está inquieto respecto al resultado de algún hecho o actividad porque depende en alguna medida de condiciones que no puede controlar por ningún medio técnico. Observa, por tanto, algún rito que cree que le asegurará buena suerte, sirve para tranquilizarle. Lo mismo que un piloto lleva consigo en el avión una mascota porque cree que le protegerá del accidente, y así realiza su vuelo confiado.

La teoría tiene una antigüedad respetable. Quizás estaba ya en el *Primus in orbe deos fecit timor* de Petronio y Statius. Ha tomado formas distintas, desde la explicación de Hume de la religión hasta la explicación de Malinowski de la magia trobriandesa. Puede hacerse tan plausible mediante una adecuada selección de ilustraciones que es necesario examinarla con un cuidado especial y tratarla con razonable escepticismo. Pues existe siempre el peligro de que tomemos por la demostración de una teoría lo que en último término prueba que es poco firme.

Creo que para ciertos ritos sería fácil mantener con igual plausibilidad una teoría exactamente contraria, es decir, que si no fuera por la existencia del rito y las creencias asociadas con él, el individuo no sentiría ansiedad, y que el efecto psicológico del rito es crear en él un sentido de inseguridad o peligro. Parece muy improbable que un andamanés pueda pensar que es peligroso comer dugongo o cerdo o carne de tortuga si no fuera por la existencia de un tipo específico de ritual cuyo manifiesto propósito es protegerle de tales peligros. Podrían mencionarse muchos cientos de casos semejantes de todo el mundo.

Así mientras que una teoría antropológica es que ma

gia y la religión dan al hombre confianza, consuelo y un sentido de seguridad,[3] puede igualmente argüirse que le dan miedos y preocupaciones de los que de otro modo podría estar libre —miedo de la magia negra y de los espíritus, miedo de Dios, del Diablo, del Infierno.

Realmente, en nuestros miedos y preocupaciones, así como en nuestras esperanzas, estamos condicionados por la comunidad en que vivimos. Y es en gran medida mediante la participación en la esperanza y el miedo, mediante lo que hemos llamado interés común en hechos o eventualidades, por lo que los seres humanos están unidos en asociaciones temporales o permanentes.

Para volver a los tabús andamaneses del nacimiento de un niño, hay dificultades en suponer que son los medios por los que los padres se aseguran contra los accidentes que pueden perjudicar un parto feliz. Si el futuro padre deja de observar el tabú del alimento, será él quien enfermará según la opinión general de los andamaneses. Además ha de seguir observando los tabús después de que el niño haya nacido esté a salvo. ¿Cómo vamos a procurar una explicación paralela de los tabús similares observados por una persona de duelo por un pariente muerto?

Los tabús asociados al embarazo y al parto se explican a menudo según la hipótesis que he mencionado. Un padre, preocupado por el éxito de una empresa sobre la cual no tiene un control técnico y que está sujeta al azar, se tranquiliza observando algún tabú o realizando alguna acción mágica. Puede evitar ciertos alimentos. Puede evitar hacer redes o atar nudos; o puede rodear la casa desatando todos los nudos y abriendo cualquier caja o recipiente cerrado.

Me gustaría sembrar en vuestras mentes, si es que no está ya allí, la sospecha de que tanto la teoría general como su aplicación particular no dan la verdad completa, pudiendo además no ser ciertas en absoluto. El escepticismo respecto las hipótesis plausibles, pero no demostradas, es esencial en toda ciencia. Existen buenos motivos para sospechar, por el hecho de que la teoría haya sido contrastada sólo con hechos que parecen compaginar con ella, sin que se haya hecho ningún intento sistemático, que yo sepa, de buscar hechos que

3 Esta teoría ha sido formulada por Loisy, y ha sido adoptada para magia por Malinowski.

no se ajusten a ella. Que existen muchos me lo demuestran mis propios estudios.

La hipótesis alternativa que ofrezco a vuestra consideración es como sigue. En una comunidad dada, es apropiado que un padre que espera un hijo sienta interés, o al menos aparente sentirlo. La expresión simbólica adecuada de su interés se basa en el ritual general o lenguaje simbólico de la sociedad, y generalmente se considera que un hombre en aquella situación puede realizar acciones rituales o simbólicas, o abstenciones. Por cada regla que *debe* ser observada tiene que haber algún tipo de sanción o razón. Para los actos que afectan de modo claro a otras personas, la moral y las sanciones legales proporcionan una fuerza de control generalmente suficiente sobre el individuo. Para las obligaciones rituales, las sanciones rituales proporcionan conformidad y racionalización. La forma más simple de sanción ritual es la creencia aceptada de que si no se observan las normas del ritual es probable que ocurra una desgracia indefinida. En muchas sociedades el peligro que se espera se concibe de un modo mucho más concreto, como el peligro de enfermedad, o en casos extremos, la muerte. En las formas más especializadas de sanción ritual los buenos resultados que se esperan, o los malos que se temen, se definen más específicamente con referencia a la ocasión o significado del ritual.

La teoría no está relacionada con el origen histórico ni es otro intento de explicar el ritual en términos de psicología humana; es una hipótesis que alude a la relación de ritual y valores rituales con la constitución esencial de la sociedad humana, es decir, con aquellos caracteres generales invariables que pertenecen a todas las sociedades humanas, pasadas, presentes y futuras. Se apoya en el reconocimiento del hecho de que, mientras en las sociedades animales la coaptación depende del instinto, en las sociedades humanas depende de la eficacia de símbolos de tipos muy diversos. Para una apreciación justa de su valor, la teoría que estoy adelantando ha de considerarse encuadrada dentro de una teoría general de los símbolos y su eficacia social.

Según esta teoría, los tabús andamaneses relativos al nacimiento, son el reconocimiento obligatorio en una forma simbólica regularizada del significado e importancia del hecho para los padres y para toda la comunidad. Sirven para fijar el valor social de las ocasiones de este tipo. De modo análogo, he explicado en otro lugar que los tabús andama-

neses relativos a los animales y a las plantas usados como alimento son medios de fijar un valor social definido, basado en la importancia social de la comida: la importancia *social* de la comida no se debe a que satisface el hambre, sino a que en una comunidad como un campamento o aldea andamanés una enorme proporción de las actividades se relacionan con la obtención y la consumición del alimento, y en estas actividades, con sus ejemplos cotidianos de colaboración y ayuda mutua, se producen continuamente las interrelaciones de intereses que unen a hombres, mujeres y niños en una sociedad.

Creo que esta teoría puede generalizarse y aplicarse, con las modificaciones adecuadas, a gran número de tabús de diferentes sociedades. Mi teoría iría más allá, pues quisiera sostener, como hipótesis razonable de trabajo, que tenemos aquí las bases primarias de todo ritual y, por tanto, de magia y religión, como quiera que se diferencien. La base primaria del ritual, en cuanto a formulación, es la atribución de valor ritual a objetos y ocasiones que o bien son en sí mismos objetos de importantes intereses comunes que unen a personas de la comunidad, o son simbólicamente representativos de tales objetos. Para ilustrar lo que intento decir en la última parte de esta exposición, pueden darse dos ejemplos. En Andamán se atribuye valor ritual a la chicharra, no porque tenga ninguna importancia social en sí misma, sino porque representa simbólicamente las estaciones del año, que sí tienen importancia. En algunas tribus del este de Australia el dios Baiame es la personificación, es decir, el símbolo representativo, de la ley moral de la tribu, y la serpiente del arco iris (el equivalente australiano del dragón chino) es un símbolo que representa el crecimiento y la fertilidad en la Naturaleza. Baiame y la serpiente del arco iris son a su vez representados por las figuras de tierra que se hacen sobre el terreno del ceremonial sagrado de los ritos de iniciación, en el cual se representan los ritos. La veneración que los australianos profesan a la imagen de Baiame o a su nombre, es el método simbólico de fijar el valor social de la ley moral, en especial de las leyes relativas al matrimonio.

Para concluir volveré una vez más al trabajo del antropólogo en cuyo honor estamos aquí. Sir James Frazer, en su *Psyche's Task* y en otras obras se impone a sí mismo demostrar cómo —según sus propias palabras— los tabús han contribuido a edificar la compleja fábrica de la sociedad. Así inició

aquel estudio funcional del ritual al que he intentado, en esta conferencia y en algún otro lugar, aportar algo. Pero ha habido un cambio. Sir James consideraba los tabús de las tribus salvajes como la aplicación práctica de creencias a las que se había llegado por procesos erróneos de razonamiento, y parece haber creído que los efectos de estas creencias de crear o mantener una sociedad ordenada estable son algo accidental. Mi propia opinión es que los ritos positivos y negativos de los salvajes existen y persisten porque son parte del mecanismo gracias al cual una sociedad ordenada continúa existiendo, sirviendo para establecer ciertos valores sociales fundamentales. Las creencias por las que los ritos se justifican y adquieren algún tipo de consistencia son las racionalizaciones de las acciones simbólicas y de los sentimientos con ellos asociados. Sugeriría que lo que sir James Frazer parece considerar resultados accidentales de creencias mágicas y religiosas, constituye realmente su función esencial y la razón última de su existencia.

NOTA

La teoría del ritual perfilada en esta conferencia fue desarrollada por primera vez en 1908 en una tesis sobre los isleños andamaneses. Se revisó y amplió en 1913, siendo publicada en 1922. Por desgracia la exposición que contiene *The Andaman Islanders* no es clara, ya que algunos de mis críticos no han entendido lo que es la teoría. Se ha supuesto, por ejemplo, que con «valor social» quiero decir «utilidad».

El mejor tratamiento del tema del valor que conozco es *General Theory of Value*, 1926, de Ralph Barton Perry. Para la teoría china del ritual, el informe más fácilmente accesible es el capítulo XIV de *History of Chinese Philosophy*, 1937, de Fun Yu-lan. El tercer capítulo, sobre los usos del simbolismo, de *Symbolism, its Meaning and Effect*, de Whitehead, es una admirable y breve introducción a la teoría sociológica del simbolismo.

Un punto muy importante, que no se ha tocado en la conferencia, es el indicado por Whitehead en la frase siguiente: «Ningún informe de los usos del simbolismo es completo si no reconoce que los elementos simbólicos de la vida tienen la tendencia a presentarse de forma tumultuosa, como la vegetación en una selva tropical.»

VIII. Religión y sociedad [1]

El Royal Anthropological Institute me ha honrado con una invitación para pronunciar una conferencia en honor de Henry Myers, sobre el papel de la religión en el desarrollo de la sociedad humana. Se trata de un tema importante y complejo, sobre el cual, realmente, no es posible decir mucho en una sola conferencia; pero como se espera que sea la primera de una serie continuada de conferencias, y que cada conferencia sea una aportación al tema, creo que lo mejor que puedo hacer es indicar ciertas líneas que marquen la dirección de un examen adecuado del problema.

El modo habitual de contemplar las religiones es considerar todas ellas, o todas excepto una, como formas de creencias erróneas y prácticas ilusorias. No cabe duda de que la historia de las religiones ha sido en gran medida una historia del error y la ilusión. En todas las edades, los hombres han esperado que mediante la propia representación de los actos u observancias religiosos podrían obtener algún beneficio específico: salud y larga vida, hijos para continuar el linaje, bienestar material, éxito en la caza, lluvia, buenas cosechas, la fertilidad del ganado, victoria en la guerra, admisión de sus almas, tras la muerte, en un paraíso, o, inversamente, libertad por la extinción de la personalidad del círculo de la reencarnación. No creemos que los ritos de la lluvia de las tribus salvajes produzcan realmente lluvia. Ni creemos que los iniciados de los antiguos misterios obtuvieran realmente, a través de su iniciación, una inmortalidad negada a otros hombres.

Cuando consideramos las religiones de otros pueblos, o al menos de los llamados pueblos primitivos como sistemas de creencias erróneas e ilusorias, nos enfrentamos con el problema de cómo llegaron a formularse y a aceptarse tales creencias. A este problema es al que los antropólogos han prestado más atención. Mi opinión personal es que este método de investigación, incluso aunque pueda parecer el más

1. «The Henry Myers Lecture», 1945.

directo, no es el que puede llevarnos con más probabilidad a una comprensión auténtica de la naturaleza de las religiones.

Existe otro modo de enfocar el estudio de las religiones. Podemos tomar en consideración, al menos como una posibilidad, la teoría de que cualquier religión es una parte importante, e incluso esencial, del complejo sistema social por el que los seres humanos son capaces de vivir juntos en una organización ordenada de las relaciones humanas. Desde este punto de vista, no tratamos de los orígenes, sino de las funciones sociales de las religiones, esto es, su contribución a la formación y al mantenimiento del orden social. Hay muchas personas que dirían que religión *verdadera* (es decir, la suya) es sólo la que puede procurar la base de una vida social ordenada. La hipótesis que estamos considerando es que la función social de una religión es independiente de su autenticidad o falsedad, que las religiones que creemos que son erróneas, o incluso absurdas o repulsivas, como las de algunas tribus salvajes, pueden ser partes importantes y efectivas de la maquinaria social, y que sin estas «falsas» religiones la evolución social y el desarrollo de la civilización moderna habría sido imposible.

La hipótesis, por tanto, es que en lo que consideramos como religiones falsas, aunque la representación de los ritos religiosos no produzca realmente los efectos que deseaban y esperaban los que los representan o toman parte de ellos, tienen otros efectos, algunos de los cuales, al menos, pueden ser socialmente valiosos.

¿Cómo vamos a plantear el trabajo para demostrar esta hipótesis? No es común pensar en términos de religión en general, religión en abstracto y sociedad en abstracto. Ni es adecuado considerar alguna religión, particularmente si es aquella en que hemos sido educados y sobre la cual estaremos predispuestos de uno u otro modo. El único método es el experimental de la antropología social, lo cual significa que podemos estudiar, a la luz de nuestra hipótesis, un número suficiente de diversas religiones particulares, o cultos religiosos, en su relación con las sociedades particulares en que existen. Esto no es tarea de una sola persona sino de muchas.

Los antropólogos y otros investigadores han estudiado profundamente la cuestión de la definición adecuada de religión. No intento tratar en esta ocasión tal tema contradic-

torio. Pero existen algunos puntos a considerar. Supondré que cualquier religión o culto religioso implica normalmente ciertas ideas o creencias, por un lado, y ciertas observancias por otro. Hablaré de estas observancias, positivas y negativas, es decir, acciones y abstenciones, como de ritos.

En los países europeos, y mas particularmente a partir de la Reforma, ha llegado a considerarse la religión primariamente como un asunto de fe. Es éste un fenómeno que creo que necesita ser explicado en términos de desarrollo social. Aquí estamos interesados solamente en sus efectos sobre el pensamiento de los antropólogos. Existe entre muchos de ellos la tendencia a tratar la fe primariamente como ritos considerados como los resultados de las creencias. Concentran, por tanto, su atención en tratar de explicar las creencias por hipótesis relativas a cómo pueden haberse formado y adoptado.

Para mí este es el producto de una falsa psicología. Se sostiene a veces, por ejemplo, que los ritos funerarios y de duelo son el resultado de la creencia en una alma que sobrevive a la muerte. Si podemos hablar en términos de causa y efecto, apoyaría la idea de que la creencia en una alma que sobrevive no es la causa sino el efecto de los ritos. Realmente el análisis causa-efecto es desorientador. Lo que ocurre en verdad es que los ritos y las creencias destinadas a justificarlos o racionalizarlos se desarrollan como partes de un todo coherente. Pero en este desarrollo está la acción, o la necesidad de acción, que controla o determina la creencia más que otro medio. Las propias acciones son expresiones simbólicas de sentimientos.

Mi sugerencia es que, para intentar comprender una religión, hemos de concentrar primero nuestra atención en los ritos más que en las creencias. El mismo criterio es adoptado por Loisy, que justifica su elección de los ritos de sacrificio como tema de su análisis de la religión diciendo que los ritos en todas las religiones son el elemento más estable y duradero, y, en consecuencia, en el que mejor puede descubrirse el espíritu de los cultos antiguos.[2]

Robertson Smith, el gran pionero de la ciencia de la religión, adoptó este criterio. Escribió:

2. «*Les rites étant dans toutes les religions l'element le consistant et le plus durable, celui, par conséquent, où se déce le mieux l'esprit des cultes anciens. Essai historique sur sacrifice* Pa 1920, p. 1.

«En relación con toda religión, sea antigua o moderna, descubrimos de un lado ciertas creencias y de otro ciertas instituciones prácticas rituales y normas de conducta. Nuestra costumbre actual es observar la religión del lado de la creencia más que del de la práctica; pues hasta épocas comparativamente recientes casi las únicas formas de religión estudiadas seriamente en Europa han sido las de las diversas Iglesias cristianas, y todas las partes del cristianismo concuerdan en que tal ritual es importante únicamente en relación con su interpretación. Así, el estudio de la religión ha significado principalmente el estudio de las creencias cristianas, y la enseñanza de la religión ha comenzado habitualmente con el credo, deberes religiosos que se ofrecen al aprendiz como surgiendo de las verdades dogmáticas que se le enseña a aceptar. Todo esto nos parece una cosa tan normal que cuando estudiamos alguna religión antigua o extraña, suponemos naturalmente que nuestra primera labor ha de ser buscar un credo y hallar en él la clave para el ritual y la práctica. Sin duda los hombres no seguirían habitualmente ciertas prácticas sin atribuirles un significado; pero podemos hallar como norma que mientras que la práctica se fijaba rigurosamente, el significado que se le atribuía era vago en extremo, y el mismo rito era explicado de modos diferentes por pueblos diferentes, sin que surgiera en consecuencia ningún problema de ortodoxia o heterodoxia. En la antigua Grecia, por ejemplo, se hacían determinadas cosas en el templo y la gente estaba de acuerdo en que sería impío no hacerlo así. Pero si preguntabas por qué se hacían, probablemente obtendrías muchas explicaciones contradictorias entre sí, de las distintas personas, y ninguno consideraría asunto de la menor importancia religiosa cuál de ellas prefirieras aceptar. Además, las explicaciones ofrecidas podrían no corresponder a un sentimiento fuerte; pues en muchos casos, podrían haber sido simplemente diferentes historias respecto a las circunstancias bajo las que llegó a establecerse por primera vez el rito, por orden o por ejemplo directo del dios. En resumen, el rito se relacionaba no con el dogma, sino con el mito.» [3]

«...Es de suma importancia comprender claramente desde el principio que el uso práctico y el ritual eran, hablando

3. W. Robertson SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*, 1907 pp. 16-17.

estrictamente, la suma total de las antiguas religiones. La religión, en los tiempos primitivos, no era un sistema de creencias con aplicaciones prácticas; era una serie de prácticas tradicionales fijas que todo miembro de la sociedad aceptaba como algo normal. Los hombres no serían hombres si acordaran hacer ciertas cosas sin tener una razón para ello; pero en la antigua religión no se formulaba primero la razón como una doctrina y se expresaba después en la práctica, sino a la inversa, la práctica precedía a la teoría doctrinal. Los hombres forman normas generales de conducta antes de que comiencen a expresar los principios generales en palabras; las instituciones políticas son más antiguas que las teorías políticas, y, de igual manera, las instituciones religiosas son más antiguas que las teorías religiosas. Esta analogía no se ha elegido arbitrariamente, pues de hecho el paralelismo en la antigua sociedad entre instituciones religiosas y políticas es completo. En cada esfera se daba gran importancia a la forma y precedentes, pero la explicación de por qué se seguía el precedente consistía meramente en una leyenda relativa a su primera creación. Que el precedente, una vez establecido, fuera autoritario, no parecía precisar prueb alguna. Las normas de la sociedad se basaban en el precedente, y la existencia continuada de la sociedad era razón suficiente para que un precedente, una vez establecido, se siguiese.» [4]

La relativa estabilidad de los ritos y la variedad de doctrinas puede ilustrarse partiendo de las religiones cristianas. Los dos ritos esenciales de todas las religiones cristianas son el bautismo y la eucaristía, y sabemos que el sacramento más solemne es interpretado de modo diferente en la Iglesia ortodoxa, la Iglesia romana y la Iglesia anglicana. La insistencia actual sobre la formulación exacta de las creencias relacionadas con los ritos, más que sobre los mismos ritos, se demuestra en la forma en que los cristianos han luchado se han matado por diferencias de doctrina.

Hace muchos años, en 1908, en una tesis sobre los isleños andamaneses (que no se publicó hasta 1922) formulaba brevemente una teoría general de la función social de los ritos y las ceremonias. La misma tesis sirve de base a las observaciones que ofreceré en esta ocasión. Expuesta

4. *Op. cit.*, p. 20.

del modo más simple posible, la teoría es que una vida social ordenada entre los seres humanos depende de la existencia en las mentes de los miembros de una sociedad de ciertos sentimientos que controlan la conducta del individuo en sus relaciones con los demás. Es evidente que los ritos son las expresiones simbólicas reguladas de ciertos sentimientos. Puede, por tanto, demostrarse que los ritos tienen una función social específica siempre y cuando tengan para su efecto que regular, mantener y transmitir de una generación a otra los sentimientos de los que depende la constitución de la sociedad. Me aventuraría a sugerir como fórmula general que la religión es en cualquier lugar una expresión, en una u otra forma, de un sentido de dependencia de un poder fuera de nosotros mismos, un poder del que puede hablarse como poder espiritual o moral.

Esta teoría no es en modo alguno nueva. Puede hallarse en los escritos de los filósofos de la antigua China. Es más explícita en las enseñanzas de Hsün Tzu que vivió en el siglo III a. C., y en el *Libro de los ritos* (el *Li Chi*), que fue compilado algo más tarde. Los autores chinos no escribían sobre religión. Dudo que exista en chino alguna palabra que exprese exactamente lo que nosotros entendemos por la palabra religión. Escriben sobre *li*, y la palabra se traduce por ceremonial, moralidad consuetudinaria, ritos, normas de buenas formas, corrección. Pero el carácter con que se escribe esta palabra tiene dos partes, de las que una se refiere a los espíritus, el sacrificio y la oración, y la otra significa originalmente una vasija usada en la representación de los sacrificios. Podemos, por tanto, traducir adecuadamente *li* como «ritual». En cualquier caso, los filósofos antiguos tratan principalmente de los ritos funerarios y de los de sacrificio.

No cabe duda de que en China, como en cualquier otro lugar, se creía que muchos de los ritos religiosos, o todos, eran eficaces en el sentido de evitar los males y procurar bienes. Se creía que las estaciones no seguirían una a otra en el orden debido, a menos que el emperador, el Hijo del Cielo, realizara los ritos establecidos en las épocas apropiadas. Incluso bajo la república un magistrado reacio de un *hsien* puede ser conducido por la opinión pública a tomar la parte directiva de una ceremonia para la lluvia. Pero surgió entre los letrados una actitud que quizá pueda llamarse racionalista o agnóstica. La mayoría no tenía en cuenta la

cuestión de la eficacia de los ritos. Lo que se creía importante era la función social de los ritos, es decir, sus efectos de producir y mantener una sociedad humana ordenada.

En un texto anterior a Confucio leemos que «mediante el sacrificio uno puede demostrar la piedad filial y dar paz al pueblo, pacificar el país y asegurar al pueblo... Mediante los sacrificios se consolida la unidad del pueblo» (*Ch'u Yü*, II, 2).

Sabéis que uno de los principales puntos de las enseñanzas de Confucio era la importancia de la adecuada representación de los ritos. Pero se dice que Confucio no quería discutir lo sobrenatural. En la filosofía de Confucio, música y ritual se consideran como medios de establecer y preservar el orden social, situándolos por encima de las leyes y castigos como medios para este fin. Nosotros tenemos una opinión muy distinta de la música, pero puedo recordaros que Platón sostenía ideas semejantes, y yo sugeriría que un estudio antropológico de las relaciones entre música (y danza) y ritos religiosos podría aportar resultados interesantes. Una parte del *Libro de los ritos* (el *Yüeh Chi*) trata de la música. El tercer párrafo dice:

«Los antiguos reyes se preocupaban de todo aquello que afectaba la mente. Y, así, instituyeron ceremonias para dirigir rectamente los designios de los hombres; música para dar armonía a sus voces; leyes para unificar su conducta; y castigos para preservarlos de sus tendencias al mal. El fin al que conducen ceremonias, música, castigos y leyes, es el mismo; son instrumentos mediante los cuales se igualan las mentes del pueblo y aparece el buen orden en el gobierno.» [6]

La idea de religión que aquí nos interesa puede resumirse en la siguiente frase del *Libro de los Ritos*: «Las ceremonias son el vínculo que mantiene unida a la multitud, y, si desaparece el vínculo, la multitud cae en la confusión.

Los últimos filósofos seguidores de Confucio, empezando por Hsün Tzu, dedicaron atención a los modos en que los

5. *Analects*, VII, 20. Waley traduce este pasaje como: «El Maestro nunca hablaba de prodigios, hazañas de fuerza, desórdenes o espíritus.»

6. Traducción de Legge. Una traducción alternativa de la última frase podría ser: «Ritos, música, castigos y leyes tienen un único y mismo fin: unir los corazones y establecer el orden.»

ritos, particularmente los del sacrificio y los fúnebres, realizaban su función de mantener el orden social. El punto principal de su teoría es que los ritos sirven para «regular» «refinar» los sentimientos humanos. Hsün Tzu dice:

«Los ritos del sacrificio son las expresiones de los anhelos tivos de los hombres. Representan la altura del altruismo, la fe, el amor y la reverencia. Representan la consumación de la corrección el refinamiento.»

Hsün Tzu dice de los ritos funerarios:

Los ritos *(li)* consisten en ser cuidadoso en el tratamiento de la vida y la muerte. La Vida es el comienzo del hombre, la Muerte es el fin del hombre. Cuando principio y fin son buenos, el camino de la Humanidad es completo. El Hombre Superior, por tanto, respeta el principio y venera el fin. Práctica del Hombre Superior es hacer principio y fin uniformes, y es en lo que radica la belleza del *li* y las normas de justicia (*i*). Pues prestar excesiva atención a los ivos y menospreciar a los muertos sería respetarlos cuando tienen conocimiento y dejar de hacerlo cuando no lo tienen...

»El camino de la muerte es éste: una vez muerta una persona no puede volver de nuevo. [Comprendiendo esto], el ministro cumple plenamente con el honor debido a su gobernante, y el hijo con el honor debido a sus padres.

»Los ritos funerarios son por lo que los vivos dan belleza ceremonial a los muertos; dirigirse a los muertos como si estuvieran vivos; a los ausentes como a los presentes; y hacer que el fin sea igual al principio...

»Se preparan los artículos usados en vida como si [los muertos] solamente fueran a cambiarse de casa. Se toman sólo algunas cosas, no todas. Son únicamente para dar la apariencia, no para el uso práctico... De aquí que las cosas [tal como fueron usadas] en vida se adornan pero no se completan, y los "utensilios espirituales" son para aparentar, pero no para usarlos...[8]

Las traducciones de Hsün Tzu son de Fung Yu Lan y están tomadas de su *History of Chinese Philosophy*, Pequín, 1937.

8. Fung Yu Lan traduce por el término «utensilios espirituales» el término chino *ming ch i*, que Legge en el pasaje siguiente del *Libro de los ritos* traduce como «vasijas para el ojo de la fantasía»: «Confudijo: "En el trato con los muertos, si los tratamos como si estu-

»De aquí que los ritos funerarios no tengan otro propósito que el de evidenciar el significado de la muerte y de la vida, despedir a los muertos con dolor y reverencia, y cuando llega el fin preparar la separación del cuerpo... El servicio a los vivos es embellecer su principio; despedir a los muertos es embellecer su fin. Cuando se atiende al principio y al fin, el servicio del hijo filial concluye, y el camino del Sabio se completa. Menospreciar a los muertos y sobreestimar a los vivos es el camino de Mo [Tzu].[9] Menospreciar a los vivos y sobreestimar a los muertos es el camino de la superstición. Matar a los vivos al despedir a los muertos es un homicidio.[10] El método y forma del *li* y normas de justicia (*i*), es despedir los muertos como si estuvieran vivos, de modo que muerte y vida, fin y principio, no tengan nada que no sea apropiado y bueno. Esto hace el confucianista.»

La idea adoptada por esta escuela de filósofos antiguos era que los ritos religiosos tienen importantes funciones sociales independientes de cualquier creencia que pueda mantenerse respecto a la eficacia de los ritos. Los ritos dan expresión regulada a ciertos sentimientos humanos y así mantienen estos sentimientos vivos y activos. Y a su vez estos sentimientos, mediante su control o influencia sobre la conducta de los individuos, hacen posible la existencia y continuación de una vida social ordenada.

Es esta teoría la que propongo para vuestra consideración. Aplicada, no a una sola sociedad como la antigua China, sino a todas las sociedades humanas, apunta a la co-

---

vieran totalmente muertos, eso demostraría una falta de afecto, y no debe hacerse; o si los tratamos como si estuvieran totalmente vivos, eso denotaría una falta de sabiduría, y no debe hacerse. Por este motivo, las vasijas de bambú [usadas en el entierro de los muertos] no son adecuadas al uso real; las de arcilla no pueden usarse para lavar en ellas, las de madera no se pueden esculpir; se templan los laúdes, pero sin exactitud; las flautas de pan están acabadas pero no afinadas; allí están las campanas y las piedras musicales, pero carecen de soporte. Se llaman vasijas para el ojo de la fantasía; esto es tratar [a los muertos] como si fueran inteligencias espirituales."» Legge, *The Sacred Books of China*; Parte III, El Li Kî, I-X, Oxford, 1885, página 148.

9. Mo Tzu era un filósofo que criticaba los ritos funerarios como ruinosos.

10. Se refiere a la antigua práctica del sacrificio humano en el entierro de personas importantes.

rrelación y variación de las distintas características o elementos de los sistemas sociales. Las sociedades difieren unas de otras en su estructura y constitución y, por tanto, en las normas consuetudinarias de conducta de las personas entre sí. El sistema de sentimientos del que depende la constitución social ha de variar, por tanto, en correspondencia con las diferencias de constitución. En tanto que la religión tiene el tipo de función social que sugiere la teoría, también la religión ha de variar en correspondencia con el modo como esté constituida la sociedad. En un sistema social formado por naciones que luchan entre sí o que están dispuestas a hacerlo, para que la nación se mantenga fuerte es necesario que el sentimiento de patriotismo esté muy desarrollado. En tales circunstancias, el patriotismo o sentimiento nacional puede ser apoyado por la religión. Así, los israelitas, cuando invadieron la tierra de Canaán bajo el mando de Josué, estaban inspirados por la religión que habían aprendido de Moisés y que se centraba en el Arca de la Alianza y sus ritos.

La guerra o el planteamiento de tal posibilidad es un elemento esencial en la constitución de gran número de sociedades humanas, aunque el espíritu bélico varía mucho de unas a otras. De acuerdo con nuestra teoría, una de las funciones sociales de la religión está relacionada con la guerra. Puede dar a los hombres fe, confianza y devoción cuando van a la batalla, ya sean agresores o agredidos. En el reciente conflicto, el pueblo alemán parece haber rogado a Dios por la victoria no menos fervientemente que las naciones aliadas.

Sin duda, para comprobar nuestra teoría tenemos que examinar muchas sociedades para averiguar la posible correspondencia demostrable entre la religión o religiones de cualquiera de ellas y el modo como esa sociedad está constituida. Si puede hallarse tal correspondencia, trataremos entonces de descubrir y de definir en la medida de lo posible los principales sentimientos que encuentran su expresión en la religión y contribuyen, al mismo tiempo, al mantenimiento de la estabilidad en la sociedad así constituida.

Una importante aportación a nuestro estudio puede hallarse en un libro, injustamente ignorado por los antropólogos, *La Cité antique*, de Fustel de Coulanges. Es cierto que fue escrito hace algún tiempo (1864) y que en algunos puntos puede necesitar correcciones según la más reciente investigación histórica, pero consttiuye, sin lugar a dudas, una

valiosa contribución a la teoría de la función social de la religión.

El propósito del libro es demostrar, punto por punto, la correspondencia entre la religión y la constitución de la sociedad en el pasado en Grecia y Roma, y cómo en el curso de la Historia ambas cambiaron juntas. Es cierto que el autor, conforme a las ideas del siglo XIX, concebía tal correlación entre dos tipos de rasgos sociales en términos de causa y efecto, siendo considerados los de una clase como la causa que produce los de la otra clase. Los hombres del mundo antiguo llegan a sostener ciertas creencias sobre las almas de los muertos. Como resultado de sus creencias hacían ofrendas en sus tumbas.

«Dado que los muertos tenían necesidad de alimentos y bebida, parecía ser deber de los vivos satisfacer esta necesidad. El cuidado de procurar el sustento a los muertos no se dejaba al capricho o a los sentimientos variables de los hombres; era obligatorio. Se estableció así una religión completa de los muertos, cuyos dogmas desaparecieron pronto, pero cuyos ritos persistían hasta el triunfo del cristianismo.» [11]

Como resultado de esta religión, la antigua sociedad llegó a estar constituida en las bases de la familia, el linaje agnaticio y la *gens*, con sus leyes de sucesión, propiedad, autoridad y matrimonio.

«Una comparación de creencias y leyes demuestra que una religión primitiva constituyó la familia griega y la romana, estableció el matrimonio y la autoridad paterna, fijó el orden de las relaciones y consagró el derecho de la propiedad y el de la herencia. Esta misma religión, después de haber agrandado y extendido la familia, formó una asociación aún mayor, la ciudad, y reinó en ella como había reinado en la familia. De ella surgieron todas las instituciones, así como todo el Derecho privado de los antiguos. De ella recibió la ciudad todos sus principios, sus normas, sus costumbres y sus magistraturas. Pero, en el curso del tiempo, esta antigua religión fue modificada u olvidada el Derecho privado y las instituciones políticas modificaron también Surgieron

The Ancient C (trad. de Willard Small),

tonces una serie de revoluciones, y los cambios sociales siguieron regularmente al desarrollo del conocimiento.» [12]

En su párrafo final el autor escribe:

«Hemos escrito la historia de una creencia. Fue establecida y se constituyó una sociedad humana. Fue modificada y la sociedad sufrió una serie de revoluciones. Desapareció y la sociedad cambió su carácter.» [13]

Esta idea de la primacía de una creencia y de una relación causal en la cual la religión es una causa y las otras instituciones son el efecto, concuerda con una forma de pensamiento que era común en el siglo XIX. Podemos, y yo así lo hago, rechazar esta teoría y aceptar como valiosa y permanente contribución a nuestro tema gran parte de lo que Fustel de Coulanges escribió. Podemos decir que ha demostrado que en Grecia Roma la religión, por un lado, y muchas instituciones importantes, por otro, están estrechamente unidas como partes interdependientes de un sistema unificado y coherente. La religión era una parte esencial de la constitución de la sociedad. La forma de la religión y la forma de la estructura social se corresponden entre sí. Como dice Fustel de Coulanges, no podemos comprender las instituciones sociales, políticas y jurídicas de las antiguas sociedades a menos que tengamos en cuenta la religión. Pero igualmente es cierto que no podemos comprender la religión si no es mediante un examen de su relación con las instituciones.

Una parte muy importante de la religión de la antigua Grecia y de la antigua Roma era el culto a los antepasados. Podemos considerarlo como un ejemplo de un cierto tipo de religión. Un culto religioso del mismo tipo general ha existido en China desde la Antigüedad hasta el presente. Cultos del mismo tipo existen actualmente pueden ser estudiados en muchas partes de Asia África. Es, por tanto, posible hacer un amplio estudio comparativo de este tipo de religión. Según mi propia experiencia, es en el culto a los antepasados donde podemos descubrir y demostrar más fácilmente la función social de un culto religioso.

12. *Op. cit.*, p. 12.
13. *Op. cit.* p. 529.

El término «culto a los antepasados» se usa a veces, en un amplio sentido indefinido, para referirse a cualquier tipo de ritos relativos a los muertos. Propongo utilizarlo en un sentido más limitado definido de modo más preciso. El grupo que lleva a cabo el culto en esta religión está formado únicamente por personas relacionadas entre sí por descendencia unilineal del mismo antepasado o antepasados. En la mayoría de los casos la descendencia es patrilineal, a través de los varones. Pero algunas sociedades, tales como la bakongo en Africa la nayar en la India, la descendencia es matrilineal y el grupo está formado por los descendientes de una antepasada. Los ritos en que participan los miembros del grupo, sólo ellos, hacen referencia a sus propios antepasados, e incluyen normalmente ofrendas y sacrificios.

Un linaje particular está formado por dos o tres generaciones. Un linaje de cuatro o cinco generaciones normalmente se incluirá como parte de uno de seis o siete generaciones. En un sistema bien desarrollado, los linajes relacionados están unidos en un cuerpo más amplio, como la *gens* romana o lo que puede denominarse clan en China. En algunos lugares de China podemos encontrar gran núcleo de personas, en algunos casos hasta mil, todas con el mismo nombre y descendientes por línea masculina de un antepasado varón, el fundador del clan. El clan está dividido en linajes.

Un linaje, si es de más de tres o cuatro generaciones, incluye tanto a las personas vivas como a las personas muertas. Lo que se denomina culto a los antepasados consiste en ritos realizados por los miembros de un linaje más o menos amplio (es decir, que consiste en más o menos generaciones) con referencia a los miembros muertos del linaje. Esos ritos incluyen ofrendas, habitualmente de alimento o comida, y tales ofrendas se interpretan a veces como la participación de muertos y vivos en una comida.

En ese tipo de sociedad lo que da estabilidad a la estructura social es la solidaridad y continuidad del linaje del grupo más amplio (el clan) formado por linajes relacionados. Los deberes principales del individuo son los que tiene para con su linaje. Éstos incluyen deberes para los miembros ahora vivos, pero también para aquellos que han muerto y para los que aún no han nacido. En el cumplimiento de estos deberes el individuo es controlado e inspirado por el

complejo sistema de sentimientos, de los que podemos decir que el objeto en el cual se centran es el mismo linaje, pasado, presente y futuro. Primeramente, es este sistema de sentimientos el que se expresa en los ritos del culto a los antepasados. La función social de los ritos es obvia: dándoles expresión solemne y colectiva, los ritos reafirman, renuevan y consolidan los sentimientos de los que depende la solidaridad social.

No tenemos medios para estudiar cómo apareció una sociedad con culto a los antepasados, pero podemos estudiar la decadencia de este tipo de sistema en el pasado y en el presente. Fustel de Coulanges trata el tema en la Grecia y la Roma antiguas. Y en el presente puede ser observado en diversas partes del mundo. La escasa información que se ha podido reunir sugiere que la organización de linaje y de unidad familiar de algunos lugares de India está perdiendo algo de su antigua fuerza y solidaridad, y que lo que cabría esperar como acompañamiento inevitable de lo anterior, una debilitación del culto a los antepasados, también se está produciendo. Puedo hablar con más seguridad de algunas sociedades africanas, particularmente de las de Sudáfrica. El efecto del impacto de la cultura europea, incluyendo las enseñanzas de los misioneros cristianos, es la debilitación en algunos individuos del sentimiento que los une a su linaje. Desintegración de la estructura social y decadencia del culto ancestral son fenómenos simultáneos.

Estoy dispuesto a afirmar que la teoría general de la función social de las religiones puede demostrarse plenamente para un tipo determinado de religión.

La contribución más importante a nuestro tema es un trabajo de Émile Durkheim publicado en 1912. Su título es *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, y el subtítulo, *La système totémique en Australie*. Es digno de mención el hecho de que Durkheim fue discípulo de Fustel de Coulanges en la École Normale Supérieure, y que él mismo dijo que la influencia más importante en el desarrollo de sus ideas sobre la religión era la de Robertson Smith.

El objetivo de Durkheim era establecer una teoría general de la naturaleza de la religión. En lugar de un amplio estudio comparativo de muchas religiones, prefirió tomar un tipo sencillo de sociedad y llevar a cabo un análisis intensivo y detallado, y para tal fin eligió las tribus aborígenes de Australia. Sostenía la idea de que estas tribus represen-

tan el tipo más simple de sociedad que sobrevive en nuestros tiempos, pero el valor de su análisis no es afectado en absoluto si rechazamos esta idea, como yo mismo hago.

El valor del libro de Durkheim consiste en la exposición de una teoría general de la religión que ha sido desarrollada con la colaboración de Henri Hubert y Marcel Mauss, partiendo de los fundamentos establecidos por Robertson Smith. A menudo se ha interpretado mal la exposición de esta teoría de Durkheim. Una exposición muy clara, aunque muy breve, de esta teoría puede hallarse en la introducción escrita por Henri Hubert en 1904 para la traducción francesa del *Manuel d'Histoire des religions* de Chantepie de la Saussaye. No es posible en esta ocasión examinar esta teoría general. Quisiera solamente analizar una parte del trabajo de Durkheim, su teoría de que el ritual religioso es una expresión de unidad de la sociedad y que su función es «re-crear» la sociedad o el orden social reafirmando y consolidando los sentimientos sobre los que se basa la solidaridad social y, por tanto, el orden social.[14] Durkheim comprueba esta teoría mediante un examen de los ritos totémicos de los australianos. Pues mientras Frazer consideraba los ritos totémicos de las tribus australianas como asunto de magia, Durkheim los trata como religiosos, porque los propios ritos son sagrados y se refieren a seres sagrados, lugares y objetos sagrados.

En 1922 se sabía mucho menos sobre los aborígenes australianos de lo que actualmente conocemos. Se ha comprobado que algunas de las fuentes utilizadas por Durkheim no son fidedignas. Una tribu que era bien conocida, por los escritos de Spencer, Gillen y Strehlow —la aranda—, es atípica en algunos aspectos. La información que Durkheim podía usar era, por tanto, imperfecta. Además, no puede decirse que su manejo de este material fuera todo lo que podía haber sido. En consecuencia, hay muchos puntos en esta exposición que considero inaceptables. Creo, sin embargo, que la principal tesis de Durkheim respecto a la función social de los ritos totemicos es válida, aunque requiere una revisión y corrección a la luz del conocimiento actual, más exacto y más amplio.

14. *Op. cit.*, pp. 323, 497, *et al.*
15. Para una crítica de algunos puntos de la obra de Durkheim, «Teoría sociológica del totemismo» en este volumen.

Los seres los que se refiere el culto australiano son denominados comúnmente como «antepasados totémicos», y yo mismo he usado el término. Pero es algo confuso, ya que son seres míticos y no antepasados en el mismo sentido que las personas muertas que se honran en el culto a los antepasados. En la cosmología de los nativos australianos, el cosmos, el universo ordenado, incluyendo tanto el orden de la Naturaleza como el orden social, apareció en un momento del pasado, que sugiero que sea llamado Principio del Mundo, pues este nombre corresponde a ciertas ideas que he encontrado entre los aborígenes de algunas tribus. Este orden (natural y social) resultó de los hechos y aventuras de ciertos seres sagrados. Estos seres, a los que llamaré Seres Originales, son los antepasados totémicos de la literatura etnológica. Las explicaciones de los rasgos topográficos, de las especies naturales y sus características, y de las leyes sociales, usos y costumbres, se dan en forma de mitos acerca de los sucesos del Principio del Mundo.

El cosmos está regulado por la ley. Pero mientras consideramos las leye de la Naturaleza como exposiciones de lo que invariablemente ha de ocurrir (excepto, por supuesto, en los milagros), las leyes morales o sociales como lo que puede observarse aunque a veces falle, los australianos no hacen tal distincion. Para ellos, el hombre y la mujer han de observar las normas de conducta que quedaron fijadas para siempre por los hechos del Principio del Mundo, e, igualmente, la lluvia ha de caer en la estación adecuada, las plantas deben crecer y producir fruto o semilla, y los animales deben dar hijos. Pero en la Naturaleza y en la sociedad humana existen irregularidades.

En lo que me aventuraré a llamar la religión totémica de los aborígenes australianos, hay dos formas importantes de ritual. Una de ellas consiste en los ritos realizados en ciertos lugares a los que se alude comúnmente como a «centros totem». Un centro totem es un lugar que está especialmente relacionado con ciertas especies de objetos, más comúnmente con una especie particular de animal o planta, con un aspecto de la Naturaleza, como la lluvia o el tiempo cálido. Cada centro está asociado con uno de los Seres Originales (u ocasionalmente más de uno). Frecuentemente se dice que el Ser ha entrado en la tierra en ese lugar Para cada centro totem existe un mito relacionado con los hechos del Principio del Mundo. El centro totem, el mito

relacionado con él y los ritos que se representan allí pertenecen al grupo local que posee el territorio en donde radica el centro totem. Se cree que cada centro totem posee, en una roca o un árbol, o en un charco de agua o un montón de piedras, lo que quizá podamos llamar el «espíritu de la vida», o la fuerza de la vida, de la especie totem.

Se cree que los ritos representados en el centro totem por los miembros del grupo local al que pertenece, o bajo su mando y dirección, renuevan la vitalidad de este espíritu de la vida de la especie. En Australia oriental, el centro totem se considera como la «casa» o «morada» de la especie, y los ritos se denominan «poner en movimiento». Así, el rito de un centro totem de la lluvia trae la lluvia en la estación adecuada, el de un centro totem canguro asegura la provisión de canguros y el de un centro totem de niños procura el nacimiento de niños en la tribu.

Estos ritos implican una cierta idea, que creo que podemos llamar específicamente una idea religiosa, del lugar del hombre en el universo. El hombre depende de lo que llamamos Naturaleza: de las sucesiones regulares de las estaciones, de que la lluvia caiga cuando debe, del crecimiento de las plantas y de la continuación de la vida animal. Pero como ya he dicho, mientras que para nosotros el orden de la Naturaleza es una cosa y otra el orden social, para los australianos son dos partes del mismo orden. El bienestar del individuo o de la sociedad depende de que este orden se mantenga sin alteraciones serias. Los australianos creen que pueden asegurar la continuación del orden social, o al menos contribuir a ella, con sus acciones, incluyendo la representación regular de ritos totémicos.

En los ritos que han sido descritos, cada grupo cuida (si podemos expresarlo así) sólo de una parte de la Naturaleza, de aquellas pocas especies de los centros totem. La preservación de orden natural como un todo depende, por tanto, de las acciones de muchos grupos diferentes.

La estructura social de los nativos australianos se basa en dos cosas: un sistema de grupos locales y un sistema de parentesco basado en la familia. Cada pequeño grupo local es un grupo de descendencia patrilineal cerrado; esto es, un hombre nace en el grupo de su padre y sus hijos pertenecen a su grupo. Cada grupo es independiente y autónomo. La estabilidad y continuidad de la estructura social depende del grado de solidaridad del grupo local.

Donde existía el grupo totémico que he descrito (y existía en una gran parte de Australia), cada grupo local constituía un grupo de culto. El ritual totémico servía para expresar la unidad y solidaridad del grupo y su individualidad y separación de otros grupos por la relación especial del grupo con sus *sacra*: el centro, o centros, totem, los Seres Originales con ellos relacionados, los mitos y canciones que aluden a esos Seres, y los totems o especies de los centros. Durkheim destacó, creo que con demasiado énfasis, este aspecto de la función social del totemismo.

Existe, sin embargo, otro aspecto, pues aunque los grupos totémicos locales constituyen entidades sociales permanentes e individualidades separadas, son también parte de una estructura social más amplia. El sistema de parentesco procura esta estructura social más amplia. Toda persona con la que un individuo de una sociedad australiana nativa tiene algún contacto social está unida a él por un lazo de parentesco, cercano o distante, y la regulación de la vida social consiste esencialmente en normas relativas al comportamiento con los diversos tipos de pariente. Por ejemplo, un hombre mantiene una relación muy estrecha con el grupo local de su madre, y en muchas tribus con sus *sacra*: sus totems, centros totem y ritos totémicos.

Aunque el totemismo australiano separa los grupos locales y da individualidad a cada uno, también los une. Pues aunque cada grupo está especialmente relacionado con ciertas partes del orden natural (por ejemplo, con la lluvia o con el canguro) y con ciertos Seres del Principio del Mundo, la sociedad como un todo se relaciona mediante la religión totémica con el orden total de la Naturaleza y con el Principio del Mundo como un todo. Esto puede apreciarse mejor en otro tipo de culto totémico, parte del cual consiste en dramas sagrados en los cuales quienes intervienen representan a diversos Seres Originales. Las danzas dramáticas se representan únicamente en las reuniones religiosas en que se unen una serie de grupos locales, y es en estas ocasiones cuando los jóvenes son iniciados en la virilidad y en la vida religiosa de la sociedad.

La sociedad australiana no es simplemente una colección de grupos locales separados; es también un cuerpo de personas unidas en un sistema de parentesco. El totemismo australiano es un sistema cosmológico por el que los fenómenos de la Naturaleza se incorporan a la organización de paren-

tesco. Cuando yo estaba iniciando mi trabajo en Australia en 1910, un nativo me dijo: «*Burgundi* (canguro) [es] mi *Kadja* (hermano mayor).» Esta sencilla frase de tres palabras da la clave para la comprension del totemismo australiano. El nativo que así hablaba no quería decir que los individuos de la especie canguro fueran sus hermanos. Quería decir que él mantenía una relación social con la especie canguro, considerada como una entidad, semejante a la que un hombre mantiene con su hermano mayor en el sistema de parentesco. Siento no disponer de tiempo en esta ocasión para extenderme sobre este punto.

El informe que he dado del totemismo australiano difiere notablemente del dado por Durkheim. Pero, lejos de contradecirla, confirma la teoría general fundamental de Durkheim en cuanto a la función social de la religión totémica de Australia y sus ritos. Los dos tipos de culto totémico son la demostración, en actos simbólicos, de la estructura de la sociedad australiana y de sus orígenes en un pasado sagrado y mítico. La religión desempeña la parte mas importante en el mantenimiento de la cohesión y del equilibrio sociales. La religión es parte intrínseca de la constitucion de la sociedad.

Me he referido, si bien únicamente de pasada, a dos tipos de religión: culto a los antepasados y totemismo australiano. En ambos es posible demostrar la estrecha correspondencia de la forma de la religión y la forma de la estructura social. En ambos puede verse cómo los ritos religiosos reafirman y consolidan los sentimientos de los que depende el orden social. He aquí algunos resultados significativos para nuestro problema. Indican una cierta línea de investigación. Podemos y debemos examinar otras religiones en vista de los resultados ya obtenidos. Pero para hacerlo, debemos estudiar las religiones *en acción*; hemos de tratar de descubrir los efectos de la participación activa en un culto particular, primero los efectos directos sobre el individuo y después los efectos en la sociedad de la que estos individuos son miembros. Cuando tengamos un número suficiente de tales estudios, será posible establecer una teoría general de la naturaleza de las religiones y de su papel en el desarrollo social.

En la elaboración de tal teoría general será necesario determinar, mediante estudios comparativos, las relaciones entre religión y moralidad. Aquí sólo disponemos de tiempo

para referirnos muy brevemente a la cuestión de religión moralidad. Cito los pasajes siguientes de Tylor como representación de una teoría que parece ser ampliamente aceptada:

«Un importante elemento de la religión, el elemento moral, que entre las naciones de nivel más alto constituye su parte más vital, tiene realmente escasa representación en la religión de las razas de nivel más bajo.» [16]

«La comparación de las religiones salvajes y de las civilizadas pone de relieve, junto a una profunda semejanza en su filosofía, el fuerte contraste en su acción práctica sobre la vida humana. Si la religión salvaje puede considerarse como símbolo de religión natural, la idea popular de que el gobierno moral del universo es un dogma esencial de la religión natural se viene abajo. El animismo salvaje está casi libre de ese elemento ético que para la mente educada es el auténtico móvil de la religión práctica. No es, como he dicho, que la moralidad esté ausente de la vida de las razas de un nivel más bajo. Sin un código moral la existencia real de la tribu más rudimentaria sería imposible; y realmente las normas morales de las tribus salvajes están bien definidas. Pero estas leyes éticas permanecen en su propio terreno de tradición y opinión pública, comparativamente independientes de las creencias animistas y de los ritos que existen a su lado. El animismo más bajo no es inmoral, es amoral... El problema general de la relación de la moralidad con la religión es difícil e intrincado, y requiere gran cantidad de pruebas.»

Estoy de acuerdo con Tylor en que el problema de la relación de la moralidad con la religión es difícil e intrincado. Pero quisiera discutir la validez de la distinción que él establece entre las religiones de los salvajes y las de los pueblos civilizados, su declaración de que el elemento moral «está poco representado en la religión de las razas de nivel más bajo». Supongo que cuando se mantiene este criterio, a menudo significa solamente que en «las razas más bajas» la religión no va asociada al tipo de moralidad que existe en las sociedades occidentales contemporáneas. Pero

16. Tylor, *Primitive Culture*, 3.ª ed. 1891, vol. p. 427
17. *Op. cit* vol. II, p. 360.

las sociedades difieren en sus sistemas morales como en otros aspectos del sistema social, y lo que tenemos que examinar en cualquier sociedad dada es la relación de la religión o religiones de tal sociedad con su sistema particular de moralidad.

El doctor R. F. Fortune, en su libro sobre la religión manus ha recusado el dictamen de Tylor [18] La religión manus es lo que puede llamarse un tipo de espiritismo, pero no es culto a los antepasados en el sentido en que he usado el término en esta conferencia. El código moral manus prohíbe rigurosamente las relaciones sexuales, excepto entre marido y mujer, condena la deshonestidad e insiste en el riguroso cumplimiento de las obligaciones, incluyendo las económicas, entre los parientes. Las ofensas contra el código moral arrojan contra el ofensor, o contra su familia, el castigo de los espíritus, y ha de buscarse el remedio en la confesión y la reparación del error.

Consideremos ahora el caso del culto a los antepasados. En las sociedades que lo practican, la parte más importante del código moral es la que se refiere a la conducta del individuo en relación con su linaje y clan y con los miembros individuales de los mismos. En la forma más habitual de culto a los antepasados las infracciones de este código acarrean sanciones religiosas o sobrenaturales, pues son ofensas contra los antepasados que se cree que envían el castigo.

Tomamos de nuevo como ejemplo de las razas de nivel más bajo a los aborígenes australianos. Dado que la estructura social fundamental es un complejo sistema del reconocimiento ampliamente extendido de las relaciones de parentesco, la parte más importante del código moral consiste en las normas de conducta hacia el pariente de diferentes categorías. Una de las acciones más inmorales de que un hombre puede ser culpable es la de tener relaciones sexuales con cualquier mujer que no pertenezca a la categoría de su parentela dentro de la cual él puede casarse legalmente.

La ley moral de la tribu se enseña a los jóvenes en las ceremonias sagradas conocidas como ceremonias de inicia-

18. R. F. Fortune, *Manus Religion*, Filadelfia, 1935, pp. 5 y 356. El libro del doctor Fortune es una valiosa aportación al estudio de la función social de la religión. Estudia una religión de un tipo muy poco usual.

ción. Me referiré únicamente a las ceremonias llamadas Bora de algunas de las tribus de Nueva Gales del Sur. Estas ceremonias fueron instituidas por Baiame en la época del Principio del Mundo. Baiame mató a su propio hijo (identificado a veces con el toro sagrado) Daramulun y le devolvió a la vida al tercer día. Cuando la ceremonia es dirigida, todos los iniciados «mueren» y vuelven a la vida al tercer día.[19]

Sobre el terreno ceremonial sagrado donde tienen lugar estas iniciaciones hay habitualmente una imagen de Baiame hecha de tierra, y a veces una de la esposa de Baiame. Junto a estas imágenes se muestran los ritos sagrados a los iniciados y se relatan los mitos sobre Baiame.

Baiame instituyó no sólo las ceremonias de iniciación que son, entre otras cosas, escuelas de moralidad para los hombres jóvenes, sino también el sistema de parentesco con sus normas sobre el matrimonio y el comportamiento hacia los parientes de distintas categorías. A la pregunta «¿Por qué observan ustedes estas complejas normas sobre el matrimonio?», la respuesta habitual es «Porque Baiame las estableció». Así Baiame es el dador divino de leyes o, según una forma alternativa de expresión, es la personificación de las leyes tribales de moralidad.

Opino con Andrew Long y el padre Schmidt que Baiame se parece en ese aspecto al Dios de los hebreos. Pero Baiame no da protección en la guerra como Jehová hacía por los hijos de Israel, ni es Baiame quien rige y controla la Naturaleza, las tormentas y las estaciones. Tales cuidados corresponden a otra divinidad, la Serpiente del Arco Iris, cuya imagen en tierra aparece también en el lugar del sagrado ceremonial. Baiame ocupa un lugar de Ser Divino que estableció las normas más importantes de moralidad y las ceremonias sagradas de iniciación.

Estos ejemplos bastarán quizá para demostrar que la idea de que solamente las religiones más elevadas están especialmente interesadas en la moralidad y que el elemento moral está escasamente representado en las religiones de las razas de más bajo nivel, es muy discutible. Si dispusiera de tiempo citaría otros ejemplos de otras partes del mundo.

19. Se ha sugerido la influencia del cristianismo, pero tal opinión puede descartarse. La idea de la muerte ritual y la resurrección está muy extendida, y el período de tres días está ejemplificado todos los meses en todas las partes del mundo por la muerte y la resurrección de la luna.

Lo que complica el problema es el hecho de que ley, moralidad y religión son tres modos de controlar la conducta humana que, en los diferentes tipos de sociedad, se complementan y combinan entre sí de diferentes modos. Para la ley existen las sanciones legales, para la moral las sanciones de la opinión pública y de la conciencia, para la religión existen sanciones religiosas. Un solo acto injusto puede merecer dos o tres sanciones. La blasfemia y el sacrilegio son pecados y por tanto están sujetos a sanciones religiosas, pero veces pueden también ser castigados por la ley como crímenes. En nuestra propia sociedad, asesinar es inmoral, y es también un crimen castigable con la muerte; y es a la vez un pecado contra Dios, de modo que el asesino, después de su rápida salida de esta vida a manos del ejecutor, ha de enfrentarse a una eternidad de tormentos en los fuegos del infierno.

Entran en acción las sanciones legales cuando no hay problema de moralidad o inmoralidad, y lo mismo es válido para las sanciones religiosas. Algunos padres o doctores de las Iglesias cristianas sostienen que una vida justa y virtuosa dedicada a las buenas obras no salvará a un hombre del infierno, a menos que haya obtenido la gracia aceptando como verdaderas las doctrinas específicas enseñadas por una Iglesia.

Hay diferentes tipos de sanciones religiosas. La pena por el pecado puede concebirse simplemente como alienación de Dios. O puede haber la creencia en recompensas castigos en la otra vida. Pero la forma más extendida de sanción religiosa es la creencia de que ciertas acciones producen en el individuo, o en la comunidad, una condición de contaminación ritual, de impureza, de la que es necesario ser purificado. La contaminación puede deberse a cosas hechas inconscientemente y sin intención, como puede verse en el capítulo quinto del *Levítico*. Quien inconscientemente haya tocado cualquier cosa impura, como el esqueleto de un animal impuro, es culpable, ha pecado y debe pagar su iniquidad. Ha de hacer un sacrificio, una ofrenda, mediante lo cual pueda ser purificado del pecado.

La impureza ritual no implica condena moral. En el capítulo doce del mismo *Levítico* leemos que el Señor decía a Moisés que una mujer que ha tenido un hijo varón estará impura durante siete días y su purificación se ha de prolongar treinta y tres días más, durante los cuales no tocará cosa

agrada ni entrara en el santuario. Si el hijo nacido es hembra, el período de impureza es de dos semanas y el de purificación sesenta y seis días. Así el tener hijos contamina, pero nadie supondría que es inmoral, y contamina más si el niño es hembra que si es varón.

Lo contrario a la corrupción o maldad es la santidad. Pero la santidad no viene de llevar una vida honesta y justa, sino de ejercicios religiosos, oración y ayuno, el cumplimiento de la penitencia, la meditación y la lectura de los libros sagrados. En el hinduismo el hijo de un brahmín nace santo; el hijo de un trabajor del cuero nace impuro.

El campo cubierto por la moralidad y el cubierto por la religión son diferentes; pero tanto en las sociedades primitivas como en las civilizadas puede haber una zona en la que se superpongan.

Volviendo a nuestro tema principal, un escritor que ha tratado la función social de las religiones en base a un estudio comparativo es Loisy, que dedica al tema algunas páginas del último capítulo de su valioso *Essai historique sur le sacrifice.*[20] Aunque difiere de Durkheim en algunos puntos, su teoría fundamental es, si no idéntica, al menos muy parecida a la del primer escritor. Hablando de lo que él llama la acción sagrada (*l'action sacrée*), cuya forma más característica es el rito del sacrificio, escribe:

«Hemos visto su papel en las sociedades humanas manteniendo y reforzando los vínculos sociales, aunque realmente no ha contribuido en gran medida a crearlos. En ciertos aspectos era la expresión de ellos pero el hombre está hecho de modo que expresando sus sentimientos pasa a estar más firmemente fijo en ellos. La acción sagrada era la expresión de la vida social, de las aspiraciones sociales; ha sido necesariamente un factor de la sociedad...

»Antes de condenar inmediatamente el espejismo de la religión y el aparato del sacrificio como un simple derroche de recursos y fuerzas, es adecuado observar que, habiendo sido la religión la forma de consciencia social, y el sacrificio la expresión de esta consciencia, la pérdida era compensada por una ganancia, de modo que en lo que se refiere a las pérdidas puramente materiales, no hay realmente motivo para insistir en ellas. Además, el tipo de contribución sagrada que

1920, pp. 531-540.

se requería, sin utilidad real en cuanto al efecto que se esperaba, era parte intrínseca del problema de renuncias, de contribuciones que, en toda sociedad humana, son condición de su equilibrio y su conservación.» [21]

Pero junto a esta definición de la función social en términos de cohesión y continuidad social, Loisy busca lo que él llama una fórmula general (*formule générale*) en la cual resume el papel que la religión ha desempeñado en la vida humana. Esa fórmula es útil siempre cuando recordemos que es sólo una fórmula. La que ofrece Loisy es que la magia y la religión han servido para dar confianza a los hombres.

En las sociedades más primitivas es la magia la que da al hombre confianza para afrontar las dificultades e incertidumbres, los peligros reales e imaginarios que le rodean.

«*A la merci des éléments, des saisons, de ce que la terre lui donne ou lui refuse, des bonnes ou des mauvaises chances de sa chasse ou de sa pêche, aussi du hasard de ses combats avec ses semblables, il croit trouver le moyen de régulariser per des simulacres d'action ces chances plus ou moins incertaines. Ce qu'il fait sert à rien par rapport au but qu'il se propose, mais il prend confiance en ses entreprises et en lui-même, il ose, et c'est en osant que réellement il obtient plus ou moins ce qu'il veut. Confiance rudimentaire, et pour une humble vie; mais c'est le commencement du courage moral.*» [22]

Esta es la misma teoría que más tarde desarrolló Malinowski con referencia a las prácticas mágicas de los habitantes de las islas Trobiand.

En una etapa de desarrollo algo más alta, «cuando el organismo social ha sido perfeccionado, cuando la tribu se ha convertido en un pueblo y este pueblo tiene sus dioses, su religión, es por esta religión por lo que se mide la fuerza de la conciencia nacional, y es al servicio de los dioses nacionales donde los hombres hallan una promesa de seguridad en el presente y de prosperidad en el futuro. Los dioses son la expresión de la confianza que el pueblo tienen en sí mismo;

21. *Op. cit.*, pp. 535-537.
22. *Op. cit.*, p. 533.

pero es en el culto a los dioses donde se alimenta esta confianza».[23]

En una etapa más avanzada de desarrollo social, las religiones que dan al hombre una promesa de inmortalidad le dan, por tanto, una seguridad que le permite soportar valientemente las cargas de esta vida afrontar las más penosas obligaciones. «Es una forma más elevada y más moral de confianza en la vida.»[24]

Esta fórmula me parece insatisfactoria porque subraya lo que únicamente es una parte de la actitud religiosa (o mágica). Ofrezco como alternativa la fórmula de que la religión desarrolla en la Humanidad lo que podemos llamar sentido de dependencia. Lo que quiero decir con esto puede explicarse mejor con un ejemplo. En una tribu sudafricana con culto a los antepasados, un hombre siente que depende de sus antepasados. De ellos ha recibido la vida y el ganado que constituye su herencia. Mira hacia ellos para que le envíen hijos, multipliquen su ganado y le procuren bienestar en otros aspectos de la vida. Esta es una cara del asunto. Él *puede* depender de sus antepasados. Por otro lado está la creencia de que los antepasados observan su conducta, y que si deja de cumplir sus deberes no sólo dejarán de protegerle, sino que le enviarán una enfermedad o cualquier otra desgracia. No puede mantenerse sólo y depender únicamente de sus propios esfuerzos; *tiene que* depender de sus antepasados.

Podemos decir que las creencias del adorador africano de los antepasados son ilusorias, y sus ofrendas a sus dioses realmente inútiles; que los muertos de su linaje realmente no le envían ni bendiciones ni castigos. Pero los confucianistas nos han demostrado que una religión como el culto a los antepasados puede racionalizarse y librarse de las creencias ilusorias que llamamos superstición. Pues en los ritos de conmemoración de los antepasados es suficiente que los participantes expresen su gratitud respetuosa a aquellos de quienes han recibido la vida, y su sentido de deber hacia los que aún no han nacido, para quienes ellos a su debido tiempo ocuparán la posición de antepasados venerados. Permanece aún el sentido de dependencia. Los vivos dependen de los del pasado; tienen deberes para los que viven en el

23. *Loc. cit.*
24. *Op. cit.*, p. 534.

presente y para los que vivirán en el futuro y que dependerán de ellos.

Os recuerdo que lo que hace del hombre un animal social no es cierto instinto de grupo, sino el sentido de dependencia en sus innumerables formas. El proceso de socialización comienza el primer día de la vida del niño. Tiene que aprender que él *puede* y *tiene que* depender de sus padres. De ellos recibe ayuda y bienestar; pero también *tiene que* someterse a su control. Lo que estoy denominando sentido de dependencia tiene siempre estos dos aspectos. Podemos enfrentar la vida, sus azares y dificultades con confianza cuando sabemos que hay poderes, fuerzas y hechos con que poder contar, pero tenemos que someter nuestra conducta a normas impuestas. El individuo totalmente asocial sería el que creyera que podría ser totalmente independiente, confiando sólo en sí mismo, no pidiendo ayuda y no reconociendo deberes.

He tratado de presentaros una teoría de la función social de la religión. Esta teoría ha sido desarrollada por el trabajo de hombres como Robertson Smith, Fustel de Coulanges, Durkheim y Loisy. Es la teoría que ha guiado mis propios estudios durante cerca de cuarenta años. He considerado que merecía la pena indicar que existía en embrión en los escritos de los filósofos chinos de hace más de veinte siglos.

Como cualquier otra teoría científica, es provisional, sujeta a revisión y modificación, a la luz de la futura investigación. Se ofrece porque puede ser un método útil de investigación. Lo que es necesario para comprobar y posteriormente elaborar la teoría, es una serie de estudios sistemáticos de diversos tipos de religión en relación con el sistema social en el cual existen.

Resumiré las sugerencias que he hecho:

a) Para entender una religión particular tenemos que estudiar sus efectos. La religión, por tanto, ha de ser estudiada *en acción.*

b) Dado que la conducta humana está controlada o dirigida en gran parte por lo que hemos dado en llamar sentimientos, concebidos como disposiciones mentales, es necesario descubrir, en la medida de lo posible, cuáles son los sentimientos que se desarrollan en el individuo como resultado de su participación en un culto religioso particular.

c) En el estudio de cualquier religión hemos de exami-

nar, ante todo, las acciones religiosas específicas, las ceremonias y los ritos colectivos o individuales.

d) El énfasis sobre la fe en doctrinas específicas que caracteriza algunas religiones modernas parece ser el resultado de determinados desarrollos sociales en las sociedades de estructura compleja.

e) En algunas sociedades hay una inmediata y directa relación entre la religión y la estructura social, lo cual ha sido ilustrado con el culto a los antepasados y el totemismo australiano. Lo mismo ocurre con las que podemos llamar religiones nacionales, como la de los hebreos, o las de los Estados-ciudad de Grecia y Roma.[25] Pero donde llega a existir una estructura religiosa separada independiente, mediante la formación de diferentes Iglesias o sectas, o grupos de culto dentro de un pueblo, la relación de la religión con la estructura social total, es, en muchos aspectos, indirecta y no siempre fácil de investigar.

f) Se sugiere como fórmula general (cualquiera que sea esa fórmula puede merecer la pena) que lo que se expresa en todas las religiones es lo que he llamado sentido de dependencia en su doble aspecto, y que las religiones cumplen su función social manteniendo constantemente este sentido de dependencia.

25. ...entre los antiguos, lo que unía a cualquier sociedad era un culto. Lo mismo que un altar doméstico mantenía a los miembros de la familia agrupados a su alrededor así la ciudad era el grupo colectivo de los que tenían las mismas divinidades protectoras y celebraban la ceremonia religiosa en el mismo altar. FUSTEL DE COULANGES, *op. cit.*, p. 193.

IX. El concepto de función en la ciencia social [1]

El concepto de función aplicado a las sociedades humanas se basa en una analogía entre vida social y vida orgánica. El reconocimiento de la analogía y de algunas de sus implicaciones no es nuevo. En el siglo XIX la analogía, el concepto de función y la misma palabra aparecen frecuentemente en la filosofía social y en la sociología. Que yo sepa, la primera formulación sistemática del concepto, aplicado al estudio estrictamente científico de la sociedad, fue la de Émile Durkheim en 1895 (*Règles de la méthode sociologique*).

La definición de Durkheim es que la «función» de una institución social es la correspondencia entre ésta y las necesidades (*besoins* en francés) del organismo social. Esta definición requiere cierta elaboración. En primer lugar, para evitar la posible ambigüedad, y en particular la posibilidad de una interpretación teleológica, me gustaría sustituir el término «necesidades» por el término «condiciones necesarias de existencia», o, si se usa el término «necesidad», que sea entendido sólo en este sentido. Puede indicarse aquí, como punto sobre el cual se volverá después, que cualquier intento de aplicar este concepto de función en la ciencia social implica la suposición de que *hay* condiciones necesarias de existencia para las sociedades humanas, lo mismo que las hay para los organismos animales, y que pueden descubrirse mediante el tipo adecuado de investigación científica.

Para la posterior elucidación del concepto es conveniente usar la analogía entre vida social y vida orgánica. Como todas las analogías, han de usarse con cuidado. Un organismo animal es un aglomerado de células y de fluidos inters-

[1] Este artículo, que está basado en comentarios que hice sobre un artículo leído por el doctor Lesser en la American Anthropological Association, fue publicado por primera vez en «American Anthropologist», vol. XXXII, p. 3, 1935, donde se publicó también el artículo del doctor Lesser.

ticiales ordenados en mutua relación, no como un agregado sino como un todo vivo e integrado. Para el bioquímico, es un sistema integrado por moléculas complejas. El sistema de relaciones por el que estas unidades están relacionadas es la estructura orgánica. Tal como los términos se usan aquí, el organismo *no* es en sí mismo la estructura; es una colección de unidades (células o moléculas) ordenadas en una estructura, es decir, en una serie de relaciones; el organismo *tiene* una estructura. Dos animales adultos de la misma especie y sexo están formados por unidades similares ordenadas en una estructura similar. La estructura puede definirse así como una serie de relaciones entre entidades. (La estructura de una célula es asimismo una serie de relaciones entre moléculas complejas, y la estructura de un átomo es una serie de relaciones entre electrones y protones.) Durante el tiempo que vive, el organismo presenta una cierta continuidad de estructura, aunque no conserve la identidad completa de sus partes constitutivas. Pierde algunas de sus moléculas integrantes en la respiración o en la excreción; toma otras por la respiración y la absorción alimenticia. Durante un período sus células constitutivas no permanecen inalteradas. Pero la ordenación estructural de las unidades constitutivas sí. El proceso por el cual se mantiene esta continuidad estructural del organismo se denomina vida. El proceso vital está formado por las actividades y las interacciones de las unidades constitutivas del organismo, las células, y los órganos en los cuales se unifican las células en un todo.

Tal como se usa aquí la palabra función, la vida de un organismo se concibe como el *funcionamiento* de su estructura. A través y mediante la continuidad de este funcionamiento se preserva la continuidad de la estructura. Si consideramos cualquier parte recurrente del proceso vital, como la respiración, la digestión, etc. su *función* es la contribución que hace a la vida del organismo como un todo, el papel que ella desempeña en ésta. Tal como se usan aquí los términos célula u órgano, indican una *actividad*, y esta actividad tiene una *función*. Es verdad que comúnmente hablamos de la secreción de fluido gástrico como de una «función» del estómago. En el sentido en que se usa aquí, deberíamos decir que se trata de una «actividad» del estómago, cuya «función» es transformar las proteínas de la alimentación, de forma que puedan ser absorbidas y distribuidas por

sangre los tejidos. Podemos percibir que la función de un proceso fisiológico recurrente es, por tanto, una correspondencia entre este proceso y las necesidades (es decir, las condiciones necesarias de existencia) del organismo.

Si emprendemos una investigación sistemática de la naturaleza de los organismos y de la vida orgánica, se nos plantean tres series de problemas. (Hay, además, algunas otras series de problemas relativos a aspectos o características de la vida orgánica que no nos afectan.) Uno es el de la morfología —qué tipos de estructuras orgánicas hay, qué similitudes y qué diferencias muestran, y cómo pueden clasificarse. Los segundos son problemas de fisiología —cómo, en general, realizan sus funciones las estructuras orgánicas, lo cual, por tanto, es la naturaleza del proceso vital. En tercer lugar están los problemas de la evolución o desarrollo —cómo llegan a existir los diversos tipos de organismos.

Pasando de la vida orgánica a la social, si examinamos una comunidad del tipo de una tribu africana o australiana, podemos reconocer la existencia de una estructura social. Los seres humanos individuales, que son en este caso las unidades esenciales, están conectados por una serie definida de relaciones sociales dentro de un todo integrado. La continuidad de la estructura social, como la de una estructura orgánica, no se destruye por cambios en las unidades. Los individuos pueden dejar la sociedad, por muerte o por otra razón; otros pueden ingresar en ella. La continuidad de la estructura se mantiene por un proceso de vida social, que consiste en las actividades e interacciones de los seres humanos individuales y de los grupos organizados, en los cuales están unificados. La vida social de la comunidad se define aquí como el *funcionamiento* de la estructura social. La *función* de cualquier actividad recurrente, como el castigo de un crimen o una ceremonia funeraria es la parte que desempeña en la vida social como un todo y, por tanto, la contribución que hace al mantenimiento de la continuidad estructural.

2. La insistencia en esta forma precisa de terminología tiene como fin precisar la analogía que quiere plantearse. No tengo ningún inconveniente en usar el término función en fisiología para denotar tanto las actividades de un órgano como los resultados de esta actividad en el mantenimiento de la vida.

El concepto de función, tal como se define aquí, incluye, por tanto, la noción de una *estructura* que consiste en una *serie de relaciones* entre *entidades unificadas*, la *continuidad* de cuya estructura se mantiene por un proceso *vital* compuesto por las *actividades* de las unidades constitutivas.

Si, teniendo en cuenta estos conceptos, emprendemos una investigación sistemática de la naturaleza de la sociedad humana y de la vida social, se plantearán tres series de problemas. Primero los problemas de morfología social —qué tipos de estructuras sociales hay, cuáles son sus similitudes y sus diferencias, y cómo pueden clasificarse. En segundo lugar, los problemas de fisiología social —cómo funcionan las estructuras sociales. Tercero, los problemas de desarrollo —cómo aparecen los nuevos tipos de estructura social.

Hay dos puntos importantes en los cuales la analogía entre organismo y sociedad quiebra. En un organismo animal es posible observar la estructura orgánica de modo hasta cierto punto independiente de su funcionamiento. Es, por tanto, posible hacer una morfología independiente de la fisiología. Pero en una sociedad humana, la estructura social como un todo sólo puede ser *observada* en su funcionamiento. Algunos de los rasgos de la estructura social, como la distribución geográfica de los individuos y de los grupos, pueden observarse directamente, pero la mayoría de las relaciones sociales que constituyen en su totalidad la estructura, como las relaciones del padre y el hijo, del comprador y el vendedor, del gobernante y el súbdito, no pueden observarse si no es en las actividades sociales en que estas relaciones están funcionando. Síguese de aquí que una morfología social no puede establecerse con independencia de una fisiología social.

El segundo punto es que un organismo animal no puede cambiar en el curso de su vida su tipo estructural. Un cerdo no se transforma en hipopótamo (el desarrollo del animal desde la germinación a la maduración no es un cambio de tipo, puesto que el proceso en todas su etapas es típico de la especie). Por otra parte, una sociedad, en el curso de su historia, puede y logra cambiar su tipo estructural sin que haya un corte en la continuidad.

Según la definición que aquí se ofrece, «función» es la contribución que una actividad parcial hace a la actividad total de la que forma parte. La función de un uso social particular es la contribución que hace a la vida social total

como funcionamiento del sistema social total. Tal visión implica que un sistema social (la estructura social total de una sociedad junto con la totalidad de usos sociales en que esta estructura aparece y de los cuales depende para la continuación de su existencia) tiene un cierto tipo de unidad, del que puede hablarse como de una unidad funcional. Podemos definirlo como una condición en la que todas las partes del sistema social trabajan juntas con un grado suficiente de armonía o de consistencia interna, es decir, sin producir constantes conflictos que no puedan resolverse o regularse.

Esta idea de la unidad funcional de un sistema social es, claro está, una hipótesis. Pero es una hipótesis que para el funcionalista es digna de comprobación mediante el examen sistemático de los hechos.

Hay otro aspecto de la teoría funcional que debe mencionarse sucintamente. Volviendo a la analogía entre vida social y vida orgánica, reconocemos que un organismo puede funcionar más o menos eficientemente y establecemos una ciencia especial, la patología, que estudia todos los fenómenos de disfunción. Distinguimos en un organismo lo que llamamos salud enfermedad. Los griegos del siglo v antes de Cristo pensaron que se podía aplicar la misma concepción a la sociedad, a la ciudad-Estado, distinguiendo condiciones de *eunomía* (buen gobierno, salud social) y de *disnomía* (desorden, enfermedad social). En el siglo xix Durkheim, en su aplicación del concepto de función, intentó poner las bases de una patología social científica, basada en la morfología y en la fisiología. En sus obras, particularmente cuando se refiere al suicidio, y a la división del trabajo, intenta hallar unos criterios objetivos que le permitan determinar si una sociedad dada en un momento dado es normal o patológica, eunómica o disnómica. Por ejemplo, intenta mostrar que el incremento del índice de suicidios en varios países durante un periodo del siglo xix es síntoma de una condición social disnómica, o, según su terminología, anómica. Probablemente no exista un solo sociólogo que sos-

3. Oposición, es decir, antagonismo organizado y regulado, es, sin duda, un rasgo esencial de todo sistema social.

4. Para expresar lo que aquí llama disnomía, Durkheim usaba el término anomia (*anomie* francés). E., según mi criterio, inapropiado. Salud y enfermedad, eunomía y disnomía, son esencialmente términos relacionados.

tenga que Durkheim logró tablec realmente unas bases objetivas para una ciencia de la patología social.

En relación con as estructuras orgánicas, podemos encont criterios estrictamen objetivos con lo que distinguir entre enfermedad salud, patología y normalidad, pues enfermedad es lo que amenaza al organismo con la muerte (la disolución de su tura interfiere las ac idades que son características del tipo organic Las sociedades no mueren en el mismo sentido que los animales, por ello no podemos definir disnomía como lo que conduce, no se remedia, a la muerte de la sociedad. Además, una sociedad difiere de un organismo en que puede cambiar su tipo estructural, o puede ser absorbida como parte integral de una sociedad mayor. Por tanto, no podemos definir disnomía como una perturbación de las actividades habituales de un tipo social (como Durkheim intentó hacer).

Volvamos por un momento a los griegos. Ellos consideraban la salud de un organismo y la eunomía de una sociedad como condición constante de la armoniosa colaboración de todas sus partes.[6] Pero esto, en lo que respecta a la sociedad, es lo mismo que antes se consideraba unidad funcional o consistencia interna de un sistema social, y parece que para el grado de unidad funcional de una sociedad particular podría ser posible establecer un criterio puramente objetivo. Admitamos que esto no puede lograrse actualmente; pero la ciencia de la sociedad humana está aún en su más temprana infancia. Por consiguiente, quizá deberíamos decir que, mientras que un organismo que se ve atacado por una enfermedad virulenta puede reaccionar, y, si no lo hace, morirá, una sociedad que está sumergida en una situación de desunión o inconsistencia funcional (lo que ahora provisionalmente identificamos con disnomía) no morirá, salvo en ciertos casos comparativamente raros, como alguna tribu australiana abrumada por la fuerza destructiva del hombre blanco, sino que continuará luchando hacia algún tipo de eunomía, algún género de salud social, y puede, en el curso de esta lucha, cambiar su tipo estructural. Parece que

5. Personalmente, podría aceptar en lo esencial las críticas de Roger Lacombe (*Le méthode sociologique de Durkheim*, 1926, cap. IV) sobre la teoría general de la patología social de Durkheim, las críticas al tratamiento que hace Durkheim del suicidio, planteadas por Hallbwachs (*Les causes du suicide*).

6. *Cf.* por ejemplo, el libro IV de *La República* de Pla ón.

los «funcionalistas» tienen numerosas oportunidades de analizar este proceso hoy día, en los pueblos sujetos a la dominación de las naciones civilizadas y en estas naciones mismas.[7]

La falta de espacio no nos permite debatir aquí otro aspecto de la teoría funcional, la cuestión de si el cambio de tipo social depende o no de la función, es decir, de las leyes de la fisiología social. Mi punto de vista es que hay tal dependencia y que su naturaleza puede estudiarse en el desarrollo de las instituciones legales y políticas, de los sistemas económicos y de las religiones de Europa a lo largo de los últimos veinticinco siglos. En las sociedades preliterarias de las que se ocupa la antropología, no es posible estudiar los detalles de los largos procesos de cambio de tipo. El único género de cambio que los antropólogos pueden observar es la desintegración de las estructuras sociales. Pero aun aquí podemos advertir y comparar movimientos espontáneos hacia la reintegración. Tenemos, por ejemplo, en África, Oceanía y América, la aparición de nuevas religiones que pueden interpretarse, según una hipótesis funcional, como intentos de superar una condición de disnomía social producida por la rápida modificación de la vida social al contacto con la civilización blanca.

El concepto de función, tal como se definió antes, constituye una «hipótesis de trabajo» mediante la cual se formulan un número de problemas para la investigación. Ningún análisis científico es posible sin una formulación semejante de hipótesis de trabajo. Es necesario puntualizar aquí dos cuestiones. Una, que la hipótesis no exige la afirmación dogmática de que todo en la vida de cada comunidad tiene una función. Exige tan sólo aceptar que *puede* tener una, y que está justificado intentar descubrirla. La segunda cuestión que debe aclararse es que lo que parece ser el mismo uso social en dos sociedades distintas puede tener funciones diferentes en cada una de ellas. Así, la práctica del celibato

7. Para evitar un equívoco, quizá sea necesario advertir que esta distinción de condiciones sociales eunómicas y disnómicas no aporta ninguna valoración de estas sociedades como «buenas» o «malas». Una tribu salvaje que practica la poligamia, el canibalismo y la brujería, puede poseer un grado más elevado de unidad funcional y de consistencia que los Estados Unidos de 1935. Este juicio objetivo, pues tal debe ser si ha de ser científico, es algo muy distinto de cualquier juicio sobre cuál de dos sistemas sociales es mejor, cuál es el más deseado o el más aprobado.

la Iglesia católica romana actual tiene funciones muy diferentes de las que el celibato tuvo en la primitiva Iglesia cristiana. En otras palabras, para definir un uso social, y por tanto para hacer comparaciones válidas entre los usos de los distintos pueblos o períodos, es necesario considerar no sólo la forma del uso sino también su función. Según esto, por ejemplo, la creencia de un Ser Supremo en una sociedad sencilla es algo distinto a tal creencia en una moderna comunidad civilizada.

La aceptación de la hipótesis o punto de vista funcional expuesto antes tiene como consecuencia el reconocimiento de un vasto número de problemas para cuya solución son necesarios amplios estudios comparativos de sociedades de varios tipos distintos, y también estudios intensivos de tantas sociedades particulares como sea posible. Los estudios de campo de los pueblos más simples llevan, en principio, a un estudio directo de la vida social de la comunidad como funcionamiento de una estructura social, y de éstos existen varios ejemplos en la literatura actual sobre el tema. Dado que la función de la actividad social debe hallarse examinando sus efectos sobre los individuos, éstos se estudian bien en el individuo medio, bien teniendo en cuenta a éste y a los individuos excepcionales. Además, la hipótesis conduce a intentar investigar directamente la consistencia funcional o la unidad de un sistema social, y a determinar en la medida posible en cada caso la naturaleza de esta unidad. Evidentemente, tales estudios de campo serán distintos en muchos aspectos de los estudios emprendidos desde otros puntos de vista, por ejemplo el punto de vista etnológico, que insiste sobre todo en la difusión. No pretendemos que un punto de vista sea mejor que el otro, sino sólo que son diferentes, y cualquier trabajo particular debe ser juzgado teniendo en cuenta los objetivos que se plantea.

Si la posición indicada aquí se toma como una forma de «funcionalismo», es lógico hacer algunas consideraciones respecto al trabajo del doctor Lesser. Hace éste referencia a una diferencia de «contenido» entre la antropología funcional y la no funcional. Desde el punto de vista expuesto aquí, el contenido o materia objeto de la antropología social es toda la vida social de un pueblo en todos sus aspectos. Por conveniencia de manejo es necesario a veces dedicar especial atención a alguna parte o aspecto particular de la vida social, pero si este funcionalismo significa algo en defi-

nitiva, será el intento de ver la vida social de un pueblo como un todo, como una unidad funcional.

El doctor Lesser dice que el funcionalista subraya «los aspectos psicológicos de la cultura», supongo que alude al reconocimiento que los funcionalistas hacen de que los usos de una sociedad actúan o «funcionan» únicamente través de sus efectos en la vida, es decir, en los pensamientos, sentimientos y acciones de los individuos.

El punto de vista «funcionalista» aquí presentado implica, sin embargo, que es necesario investigar lo más ampliamente posible todos los aspectos de la vida social, considerados en sus relaciones mutuas, y que una parte esencial de la tarea es la investigación del individuo y del modo cómo se amolda o se ajusta a la vida social.

Yendo del contenido al método, el doctor Lesser parece descubrir alguna contradicción entre el punto de vista funcional y el histórico. Esto es una reminiscencia de los intentos hechos para descubrir un conflicto entre sociología e Historia. No debe haber conflicto, pero hay una diferencia.

No hay, ni puede haber, conflicto alguno entre la hipótesis funcional y la idea de que cualquier cultura, cualquier sistema social, es el resultado final de una serie única de accidentes históricos. Esto no contradice la idea del fisiólogo de que el caballo de hoy y todas las formas precedentes se ajustan, o se ajustaron, a las leyes fisiológicas, es decir, a las condiciones necesarias de existencia orgánica. La paleontología y la fisiología no están en conflicto. Una «explicación» del caballo de carreras puede encontrarse en su historia —cómo ha llegado exactamente a lo que es y a donde está. Otra «explicación», enteramente independiente, consiste en mostrar cómo el caballo es una especial ejemplificación de las leyes fisiológicas. Similarmente, una «explicación» de un sistema social será su historia cuando la conocemos —el informe detallado de cómo llegó a ser lo que es y a estar en donde está. Otra «explicación» del mismo sistema se obtiene demostrando —como intentan hacer los funcionalistas— que es una ejemplificación especial de las leyes de fisiología social o de funcionamiento social. Los dos tipos de explicación no se contradicen, sino que se suplementan entre sí. [8]

No veo razón alguna por la que los dos tipos de estudio —el

La hipótesis funcional entra en conflicto con dos puntos de vista que mantienen algunos etnólogos, y son probablemente éstos, asumidos como sucede muchas veces sin una formulación precisa, la causa de los antagonismos con tal hipótesis. Una es la teoría de «parches y remiendos» de la cultura, tomando tal denominación de la frase del profesor Lowie [9] en que habla de «ese batiburrillo sin plan, ese amasijo de remiendo y parches llamados civilización». Concentrar la atención sobre lo que se llama difusión de los rasgos culturales tiende a producir una idea de la cultura como colección de entidades desemejantes (los llamados rasgos) reunidas por puro accidente histórico, y que tienen únicamente relaciones accidentales entre sí. Tal concepción rara vez se formula y se mantiene con precisión, pero como punto de vista semiinconsciente parece controlar el pensamiento de muchos etnólogos. Está, sin duda, en conflicto directo con la hipótesis de la unidad funcional de los sistemas sociales.

El segundo punto de vista que está en conflicto directo con la hipótesis funcional es el que considera que no existen leyes sociológicas significativas que puedan descubrirse, como las que están buscando los funcionalistas. Sé que hay dos o tres etnólogos que dicen sostener este punto de vista, pero me ha resultado imposible saber lo que para ellos significa, o en qué tipo de pruebas (racionales o empíricas) basan su

---

histórico y el funcional— no puedan caminar codo con codo en perfecta armonía. De hecho, durante años he estado enseñando el estudio histórico y geográfico de los pueblos, bajo el nombre de etnología, en estrecha asociación con la arqueología, y el estudio funcional de los sistemas sociales bajo el nombre de antropología social. Creo que es muy perjudicial mezclar las dos materias y confundirlas. *Cf. The Methods of Ethnology and Social Anthropology*, «Sout African Journal of Science», 1923, pp. 124-147.

9. *Primitive Society*, p. 441. Una exposición concisa de este punto de vista es el siguiente pasaje del artículo *The Concept of the Guardian Spirit in North America* («Memoirs», American Anthropolgical Association, 29, 1923), p. 84, de la doctora Ruth Benedict: «Es, por lo que puedo ver, un hecho esencial de la naturaleza humana que el hombre edifica su cultura a base de elementos dispares que combina y recombina; y hasta que hayamos abandonado la superstición de que el resultado es un organismo funcionalmente interrelacionado, seremos incapaces de observar objetivamente nuestra vida cultural o controlar sus manifestaciones.» Pienso que, probablemente, ni el profesor Lowie ni la doctora Benedict mantendrían hoy tales puntos de vista sobre la naturaleza de la cultura.

concepción. Las generalizaciones sobre cualquier tipo de objeto de estudio son de dos géneros: las generalizaciones de opinión común, y las que han sido verificadas o demostradas por un examen sistemático de las pruebas proporcionadas por observaciones precisas realizadas sistemáticamente. Las generalizaciones del último tipo se denominan leyes científicas. Los que sostienen que no hay leyes en la sociedad humana, no pueden sostener que exista ninguna generalización sobre la sociedad humana, porque ellos mismos mantienen tales generalizaciones e incluso hacen otras nuevas por su cuenta. Deben, por tanto, mantener que en el campo de los fenómenos sociales, en contradicción con los fenómenos físicos y biológicos, cualquier intento de prueba sistemática de las generalizaciones existentes o de descubrir y verificar otras nuevas es, por alguna razón inexplicable, inútil, o, tal como dice el doctor Radin, «pedir la luna». Argumentar contra esto es inútil y verdaderamente imposible.

X. Estructura social [1]

Algunos amigos me han sugerido que debería aprovechar esta oportunidad para indicar mi propio punto de vista sobre la antropología social; y dado que en mi labor docente, desde que se inició en Cambridge y en la London School of Economics hace muchos años, he insistido constantemente en la importancia de la estructura social, me sugirieron que dijese algo sobre esta cuestión.

Espero que me perdonen por comenzar con una explicación personal. Se ha dicho en más de una ocasión que pertenezco a algo llamado «Escuela Funcional de Antropología Social» y hasta que soy su líder, o uno de sus líderes. Esta Escuela Funcional no existe realmente; es un mito inventado por el profesor Malinowski. Él ha explicado cómo, utilizando sus mismas palabras, «el pomposo título de Escuela Funcional de Antropología fue inventado por mí, por mi propia iniciativa, y en gran medida procede de mi sentido de irresponsabilidad». La irresponsabilidad del profesor Malinowski ha ten do tristes resultados, ya que ha sembrado el campo de la antropología con el confuso debate sobre el «funcionalismo». El profesor Lowie ha anunciado que el principal exponente, aunque no es único, del funcionalismo en el siglo XIX fue el profesor Franz Boas. Creo que no puede hablarse en ningún sentido, como no sea en el puramente cronológico, de mí como seguidor del profesor Boas o predecesor del profesor Malinowski. La afirmación de que soy un «funcionalista» me parecía carente de contenido.

No hay lugar en las ciencias naturales para «escuelas» en este sentido, y yo considero la antropología social como una rama de las ciencias naturales. Todo científico parte del trabajo de sus predecesores, se encuentra con problemas que juzga significativos, y por observación y razonamiento procura aportar alguna contribución al cuerpo en desa-

1. Presidential Address, Royal Anthropological Institute. Publicado por primera vez en el «Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. LXX, 1940.

rrollo de la teoría. La cooperación entre científicos deriva del hecho de que están trabajando sobre el mismo problema o sobre problemas relacionados. Tal cooperación no da como resultado la formación de escuelas, en el sentido de las escuelas de filosofía o de pintura. No hay lugar para ortodoxias o heterodoxias en ciencia. Nada hay que perjudique más a la ciencia que los intentos de establecer adhesiones a doctrinas. Todo lo que un profesor puede hacer es auxiliar al estudiante en el aprendizaje, entendimiento y uso del método científico. Su labor no consiste en hacer discípulos.

Concibo la antropología social como la ciencia natural teórica de la sociedad humana, es decir, la investigación de los fenómenos sociales con métodos esencialmente similares a los que se utilizan en las ciencias físicas y biológicas. Estoy totalmente de acuerdo en denominar a esta materia «sociología comparativa», si alguien lo desea. Es la materia en sí, y no el nombre, lo importante. Como ustedes saben, hay algunos etnólogos y antropólogos que sostienen que no es posible, o al menos que no es útil, aplicar a los fenómenos sociales los métodos teóricos de las ciencias naturales. Para estas personas la antropología social, tal como la he definido, no existe, y nunca existirá. Para ellos, claro está, mis explicaciones carecen de sentido, o al menos no tienen el sentido que yo pretendo que tengan.

Mientras yo defino la antropología social como el estudio de la sociedad humana, hay otros que la definen como el estudio de la cultura. Podría quizá pensarse que esta diferencia de definición tiene escasa importancia. Realmente conduce a dos tipos distintos de estudio, entre los cuales es casi imposible llegar a un acuerdo en la formulación de los problemas.

Para una definición preliminar de los fenómenos sociales parece suficientemente claro que con lo que tenemos que tratar es con relaciones de asociación entre organismos individuales. En una colmena hay relaciones de asociación entre la reina, las obreras y los zánganos. Hay asociación de animales en un rebaño, de una gata con sus crías. Estos son fenómenos sociales; supongo que nadie los llamaría fenómenos culturales. En antropología, evidentemente, nos ocupamos sólo de los seres humanos, y en antropología social, tal como yo la defino, lo que tenemos que investigar son las formas de asociación que existen entre los seres humanos.

Consideremos cuáles son los hechos concretos observa-

bles que afectan al antropólogo social. Si tenemos que estudiar, por ejemplo, los habitantes aborígenes de una parte de Australia, nos hallamos frente a un cierto número de seres humanos individuales en un cierto medio. Podemos observar los actos de comportamiento de estos individuos, incluyendo, claro está, sus actos hablados, y los resultados materiales de acciones pasadas. No observamos una «cultura», puesto que esta palabra denota, no una realidad concreta, sino una abstracción, y se usa normalmente como una vaga abstracción. Pero la observación directa nos revela que estos seres humanos están conectados por una compleja red de relaciones que tienen una existencia real. Uso el término «estructura social» para indicar esta red. Esto es lo que yo considero mi objeto de estudio si trabajo, no como un etnólogo o un psicólogo, sino como un antropólogo social. No quiero decir que el estudio de la estructura social sea toda la antropología social, pero lo considero, en un importante sentido, la parte más fundamental de esta ciencia.

Considero las ciencias naturales como la investigación sistemática de la estructura del universo, tal como se nos revela a través de los sentidos. Hay algunas ramas separadas importantes de estas ciencias, cada una de las cuales aborda ciertos tipos o clases de estructuras, siendo su objetivo descubrir las características de todas las estructuras de este tipo. Así, la física atómica se ocupa de la estructura de los átomos, la química de la estructura de las moléculas, la cristalografía y la química coloidal de la estructura de cristales y coloides, y la anatomía y la fisiología de la estructura de los organismos. Hay, por tanto, lugar para una rama de las ciencias naturales que tenga por objetivo el descubrimiento de las características generales de aquellas estructuras sociales cuyas unidades componentes son seres humanos.

Los fenómenos sociales son un género diferenciado de fenómenos naturales. Están todos, de un modo u otro, ligados a la existencia de estructuras sociales, bien estando implícitos en ellas, bien como su resultado. Las estructuras sociales son tan reales como los organismos individuales. Un organismo complejo es una colección de células vivas fluidos intersticiales ordenados en una cierta estructura; una célula viva es, a su vez, una ordenación estructural de moléculas complejas. Los fenómenos psicológicos que observamos en las vidas de los organismos no son simplemente el resultado de la naturaleza de las moléculas o átomos cons-

tutivos de que está formado el organismo, sino el resultado de la estructura en que están unidos. Del mismo modo, los fenómenos sociales que observamos en cualquier sociedad humana no son el resultado inmediato de la naturaleza de los seres humanos individuales, sino el resultado de la estructura social por medio de la cual están unidos.

Debe destacarse que decir que estamos estudiando estructuras sociales no es exactamente lo mismo que decir que estudiamos relaciones sociales, que es como algunos sociólogos definen su materia. Una relación social particular entre dos personas (a menos de que se trate de Adán y Eva el Paraíso) existe sólo como parte de una amplia red de relaciones sociales, en la cual están implicadas muchas otras personas, y es esta red lo que yo considero objeto de nuestras investigaciones.

Soy consciente, claro está, de que el término «estructura social» se usa en muchos sentidos distintos, algunos de ellos muy vagos. Lo mismo sucede, desgraciadamente, con muchos otros términos comúnmente usados por los antropólogos. La elección de términos y sus definiciones es una cuestión de conveniencia científica, pero una de las características de una ciencia, tan pronto como ha pasado su primer período de formación, es la existencia de términos técnicos que todos los investigadores usan en esta ciencia con el mismo significado concreto. Precisamente por esto, lamento decirlo, la antropología social se revela como una ciencia aún no formada. Uno ha de seleccionar, por tanto, por sí mismo, para ciertos términos, las definiciones que le parezcan más convenientes para el análisis científico.

Hay algunos antropólogos que usan el término estructura social para referirse únicamente a grupos sociales persistentes, tales como naciones, tribus y clanes, que conservan su continuidad, su identidad como grupos individuales, a despecho de los cambios que se producen en sus miembros. El doctor Evans-Pritchard, en su reciente y magnífico libro sobre los nuer, prefiere usar el término estructura social, en este sentido. Ciertamente, la existencia de tales grupos sociales persistentes es un aspecto muy importante de la estructura. Pero considero más útil incluir en el término estructura social mucho más que esto.

En primer lugar, considero como una parte de la estructura social todas las relaciones sociales de persona a persona. Por ejemplo, la estructura de parentesco de una sociedad

cualquiera está formada por relaciones duales como la de un padre y su hijo, o un hermano de la madre y el hijo de su hermana. En una tribu australiana toda la estructura social está basada en una red de relaciones semejantes de persona a persona, establecida través de conexiones genealógicas.

En segundo lugar, incluyo dentro de la estructura social la diferenciación de individuos y de clases por su papel social. Las diferentes posiciones sociales de los hombres y de las mujeres, de los jefes y de los súbditos, de los patronos y de los empleados, son tan determinantes de relaciones sociales como la pertenencia a clanes o tribus diferentes.

En el estudio de la estructura social, la realidad concreta que nos ocupa es la serie de relaciones realmente existente en un momento dado que ligan a ciertos seres humanos. Sobre esto podemos hacer observaciones directas. Pero no es esto lo que intentamos describir en su particularidad. La ciencia (a diferencia de la Historia o de la biografía) no se ocupa de lo particular, de lo único, sino sólo de lo general, de los géneros, de los sucesos que se repiten. Las relaciones reales de Tom, Dick y Harry, la conducta de Jack y Jill, pueden figurar en nuestras notas de campo, y pueden proporcionar ilustraciones para una descripción general. Pero lo que necesitamos para fines científicos es una relación de la forma de la estructura. Por ejemplo, si en una tribu australiana observo un cierto número de ejemplos de conducta entre una persona otra que están en la relación hermano de la madre e hijo de la hermana, es con el fin de poder recoger con la mayor precisión posible la forma general o normal de esta elación, abstraída de las variaciones de los casos particulares, aunque teniendo en cuenta estas variaciones.

Esta importante distinción entre estructura como una realidad concreta, existente realmente, que ha de ser directamente observada, y forma estructural, tal como lo que el investigador de campo describe, puede quizás aclararse más si tenemos en cuenta la continuidad de la estructura social a través del tiempo; una continuidad que no es estática como la de un edificio, sino una continuidad dinámica como la de la estructura orgánica de un cuerpo vivo. A lo largo de la vida de un organismo, su estructura se renueva constantemente, y del mismo modo la vida social renueva constantemente la estructura social. Así, las relaciones reales de

personas y grupos de personas cambian de año en año y hasta de día en día. Se incorporan a la comunidad nuevos miembros por nacimiento o inmigración; otros salen de ella por muerte o emigración. Hay matrimonios y divorcios. Los amigos pueden pasar a ser enemigos, o los enemigos hacer la paz y convertirse en amigos. Pero mientras la estructura real cambia de este modo, la forma estructural general puede permanecer relativamente constante durante un período de tiempo más largo o más corto. Así, si visito una comunidad relativamente estable, y vuelvo a ella tras un período de diez años, me encontraré con que muchos de sus miembros han muerto y han nacido otros nuevos; los miembros que sobreviven aún son ya diez años más viejos, y sus relaciones mutuas pueden haber experimentado muchos cambios. Sin embargo, puedo encontrarme con que los tipos de relaciones que puedo observar han experimentado muy pocos cambios respecto a los observados diez años antes. La forma estructural ha cambiado poco.

Por otra parte, la forma estructural puede cambiar a veces gradualmente, a veces con relativa rapidez, como en el caso de revoluciones y conquistas militares. Pero aun en los cambios más revolucionarios se mantiene cierta continuidad de estructura.

Debo decir unas palabras sobre el aspecto espacial de la estructura social. Es muy raro encontrarse con una comunidad absolutamente aislada, sin ningún contacto con el exterior. En el momento actual de la Historia, la red de relaciones sociales se extiende por todo el mundo sin ninguna solución de continuidad absoluta en parte alguna. Esto da lugar a una dificultad que no creo hayan enfrentado realmente nunca los sociólogos, la dificultad de definir lo que se entiende por el término «una sociedad». Ellos hablan normalmente de sociedades como si fuesen entidades discretas, diferenciables, como, por ejemplo, cuando se dice que una sociedad es un organismo. ¿Es el Imperio británico una sociedad o una colección de sociedades? ¿Es una aldea china una sociedad o es tan sólo un fragmento de la República de China?

Si decimos que el objeto de nuestro estudio es el análisis y la comparación de las sociedades humanas, debemos ser capaces de decir a qué entidades unitarias nos estamos refiriendo.

Si tomamos una localidad adecuada, de un tamaño adecua-

do, podemos estudiar el sistema estructural tal como aparece en esta región, es decir, la red de relaciones que conectan a los habitantes entre sí y la gente de regiones. Podemos así observar, describir y comparar los sistemas de estructura social de tantas localidades como deseemos. Para ilustrar lo que quiero decir puedo referirme a estudios recientes de la Universidad de Chicago, uno sobre una aldea japonesa, Suye Mura, del doctor John Embree, el otro sobre una comunidad franco-canadiense, Denis, del doctor Horace Miner.

Estrechamente conectada con esta concepción de estructura social está la concepción de «personalidad social» como la posición ocupada por un ser humano en una estructura social, el complejo formado por todas sus relaciones sociales con otros. Cada ser humano que vive en sociedad es dos cosas: un individuo y una persona. Como individuo, es un organismo biológico, una colección de un vasto número de moléculas organizadas en una estructura compleja, dentro de la cual, en la medida en que persiste, se producen acciones y reacciones fisiológicas y psicológicas, procesos y cambios. Los seres humanos como individuos son objeto de estudio de fisiólogos y psicólogos. El ser humano como persona es un complejo de relaciones sociales. Es un ciudadano de Inglaterra, un esposo y un padre, un albañil, un miembro de una determinada congregación metodista, un votante de un determinado distrito electoral, un miembro de su sindicato, un afiliado al Labour Party, etc. Nótese que todas estas descripciones se refieren a una relación social, o a un lugar en una estructura social. Nótese también que una personalidad social es algo que cambia en el curso de la vida de una persona. Como persona, el ser humano es el objeto de estudio del antropólogo social. Sólo podemos estudiar a las personas en términos de estructura social, y la estructura social sólo en términos de las personas que son las unidades de que se compone.

Si alguien dice que en definitiva una persona y un individuo son en realidad la misma cosa, le recordaría el credo cristiano. Dios es tres personas, pero decir que es tres individuos es ser culpable de una herejía por la que muchos hombres fueron condenados a muerte. Pero el no distinguir individuo y persona no es tan sólo una herejía religiosa, es peor que eso, es una fuente de confusión en la ciencia.

He definido ya suficientemente, espero, la materia ob-

jeto de la que considero una rama importante de la antropología social. El método a adoptar se deduce fácilmente de esta definición. Debe combinar el estudio intensivo de sociedades determinadas (es decir, de los sistemas estructurales observables en comunidades particulares) con la comparación sistemática de varias sociedades (o sistemas estructurales de distintos tipos). El uso de la comparación es indispensable. El estudio de una sociedad determinada puede proporcionar materiales para el estudio comparativo, o puede dar lugar a hipótesis, que después necesitan comprobarse con referencia a otras sociedades; no puede dar resultados demostrados.

Nuestra primera tarea es, sin duda, aprender lo más que podamos de las diversidades o variedades de sistemas estructurales. Esto exige investigación de campo. Muchos de los que hacen descripciones etnográficas no intentan dar una relación sistemática de la estructura social. Pero hay algunos antropólogos sociales, aquí y en América, que reconocen la importancia de estos datos y cuyos trabajos nos proporcionan un cuerpo de materiales, en constante crecimiento, para nuestro estudio. Además, sus investigaciones no se limitan ya a las denominadas sociedades «primitivas», sino que se extienden a comunidades de regiones tales como Sicilia, Japón, Irlanda, Canadá, Estados Unidos.

Sin embargo, si hemos de lograr una auténtica morfología comparativa de las sociedades, debemos consagrarnos a elaborar algún género de clasificación de tipos de sistemas estructurales. Ésta es la compleja y difícil tarea a la que he consagrado mi atención durante treinta años. Es el tipo de trabajo que necesita la cooperación de un cierto número de investigadores, y creo que podría contar con los dedos de la mano los que están activamente interesados en él en la actualidad. De todos modos, creo que se están haciendo progresos. Esta labor, claro está, no produce resultados espectaculares, y un libro sobre la materia no sería, desde luego, un *best-seller* antropológico.

Debemos recordar que la química y la biología no llegaron a ser ciencias formadas mientras no se lograron considerables progresos en la clasificación sistemática del objeto de su investigación, sustancias por un lado y plantas y animales por otro.

Junto a este estudio morfológico, consistente en la definición, comparación y clasificación de los diversos sistemas es-

tructurales, hay un estudio fisiológico. El problema aquí es: ¿Cómo persisten los sistemas estructurales? ¿Cuáles son los mecanismos que mantienen viva una red de relaciones sociales, y cómo funcionan? Usando los términos morfología y fisiología, podría parecer que vuelvo a la analogía entre sociedad y organismo que tan popular fue entre los filósofos medievales, usada y a menudo mal interpretada por los sociólogos del siglo XIX, y que es rechazada por muchos autores modernos. Pero las analogías, usadas adecuadamente, son ayudas importantes para el pensamiento científico, y hay una analogía real y significativa entre la estructura orgánica y la estructura social.

En lo que estoy llamando fisiología social incluimos no sólo la estructura social sino todo género de fenómeno social. La moral, el Derecho, la etiqueta, la religión, el gobierno y la educación son partes todas ellas del complejo mecanismo por el que una estructura social existe y persiste. Si adoptamos el punto de vista estructural, estudiamos estas cosas, no en abstracto o de modo aislado, sino en sus relaciones directas o indirectas con la estructura social, es decir, haciendo referencia al modo en que dependen de las relaciones sociales entre personas y grupos de personas, o al modo en que afectan a tales relaciones. Sólo puedo ofrecer aquí unas pocas y breves ilustraciones de lo que esto significa.

Consideremos en primer lugar el estudio del lenguaje. Una lengua es una serie conectada de usos verbales que se observan dentro de una determinada comunidad lingüística. La existencia de comunidades lingüísticas y su volumen son características de estructura social. Hay, por tanto, una cierta relación muy general entre estructura social y lenguaje. Pero si consideramos las características especiales de una lengua particular —su fonología, su morfología y hasta de un modo amplio su vocabulario—, no hay ninguna conexión directa de determinación unilateral o mutua entre éstas y las características especiales de la estructura social de la comunidad dentro de la cual se habla esta lengua. Podemos imaginar fácilmente que dos sociedades podrían tener formas de estructura social muy similares y tipos de lenguaje muy diferentes y viceversa. La coincidencia de una forma determinada de estructura social y de un determinado lenguaje en una comunidad dada es siempre resultado de un accidente histórico. Podría haber, por supuesto, ciertas relaciones indirectas y remotas entre estructura social y lenguaje, pero tendrían es-

casa importancia. Así, el estudio general comparativo de las lenguas puede diferenciarse ventajosamente como una rama relativamente independiente de la ciencia, en la que la lengua considera con independencia de la estructura social de la comunidad en que se habla.

Pero, por otro lado, hay ciertos rasgos de la historia lingüística que están específicamente relacionados la estructura social. Puede ponerse como ejemplo de fenómeno estructural, el fenómeno por el que el latín, de ser la lengua de la pequeña región del Lacio, pasó a ser la de una parte considerable de Europa, desplazando a otras lenguas itálicas, etruscas, y a muchas lenguas celtas; y el subsiguiente proceso inverso por el cual el latín se dividió en un número de diversas formas locales de lenguaje, que pasaron últimamente a formar las diversas lenguas romances de hoy.

Así, la expansión del lenguaje, la unificación de un número de comunidades separadas en una comunidad de lengua única, y el proceso inverso de subdivisión en comunidades de lenguas diferentes son fenómenos de estructura social. Análogos son los casos en los que, en las sociedades que tienen una estructura de clase existe un diferente uso del lenguaje en las diferentes clases.

He considerado primero el lenguaje porque la lingüística es, creo, la rama de la antropología social que puede ser estudiada más fácilmente sin referencia a la estructura social. Existe una razón para ello. La serie de usos idiomáticos que constituyen un lenguaje forman un sistema, y los sistemas de este tipo pueden compararse para descubrir sus caracteres comunes generales o abstractos, cuya determinación puede darnos leyes, que serán específicamente leyes de lingüística.

Consideremos brevemente otras ramas de la antropología social y su relación con el estudio de la estructura social. Si tomamos la vida social de una comunidad local durante un período, digamos un año, podremos observar una determinada suma total de actividades realizadas por las personas que la componen. Podremos observar también una cierta distribución de estas actividades, una persona hace ciertas cosas, otra persona hace otras. Esta distribución de actividades, equivalente a lo que se llama a veces división social del trabajo, es un rasgo importante de la estructura social. Las actividades se llevan a cabo porque proporcionan algún tipo de «gratificación», como me propongo denominarlo, y el ras-

go característico de la vida social es que las actividades de ciertas personas proporcionan gratificaciones a otras personas. En un ejemplo sencillo, cuando un nativo australiano va a cazar, consigue carne no sólo para sí mismo, sino para su mujer e hijos, y también para otros parientes a los que tiene el deber de dar carne cuando la tiene. Así, en cualquier sociedad no sólo hay una distribución de actividades, sino también una distribución de las gratificaciones que resultan de ellas, y algún tipo de maquinaria social relativamente simple o, a veces, altamente compleja, mediante la cual funciona el sistema.

Es esta maquinaria, o ciertos aspectos de ella, lo que constituye la materia especial estudiada por los economistas. Se interesan por los tipos de bienes que se producen, cómo se distribuyen (es decir, su paso de persona a persona o de región a región) y el modo como se dispone de ellos. Así, las denominadas instituciones económicas son estudiadas extensivamente haciendo una abstracción más o menos completa del resto del sistema social. Este método proporciona indudablemente resultados útiles, sobre todo en el estudio de las complejas sociedades modernas. Su debilidad se manifiesta en cuanto intentamos aplicarlo al cambio de bienes en las denominadas sociedades primitivas.

La maquinaria económica de una sociedad aparece bajo una luz totalmente nueva si se estudia en relación con la estructura social. El intercambio de bienes y servicios depende del mantenimiento de una determinada estructura, una red de relaciones entre personas y grupos de personas; es el resultado de este mantenimiento y al mismo tiempo contribuye a él. Para los economistas y políticos del Canadá, el *potlatch* de los indios del noroeste de América era simplemente una ruinosa locura y fue, por tanto, prohibido. Para el antropólogo, era la maquinaria que mantenía una estructura social de linajes, clanes y mitades, con la que se combina un orden de rango definido por privilegio.

Cualquier entendimiento completo de las instituciones económicas de las sociedades humanas requiere que se estudien desde dos ángulos. Desde uno de ellos, el sistema económico se contempla como un mecanismo mediante el cual se producen, transportan, transfieren y utilizan bienes de diversos tipos y cantidades. Desde el otro, el sistema económico es una serie de relaciones entre personas y grupos que mantiene este intercambio o circulación de bienes y servicios, y es

mantenido por él. Desde este último punto de vista, el estudio de la vida económica de las sociedades ocupa su lugar como una parte del estudio general de la estructura social.

Las relaciones sociales únicamente pueden ser observadas y descritas con referencia al comportamiento recíproco de las personas relacionadas. La forma de una estructura social tiene así que describirse por los modelos de conducta a los que los individuos y los grupos se ajustan en sus relaciones mutuas. Estas normas se formulan parcialmente en reglas que, en nuestra propia sociedad diferenciamos como reglas de etiqueta, morales y legales. Las reglas, claro está, sólo existen mediante el reconocimiento de los miembros de la sociedad; ya en reconocimiento verbal, cuando se establecen como reglas, ya en su observancia en el comportamiento. Estos dos modos de reconocimiento, como todo investigador de campo sabe, no son la misma cosa y tienen que tomarse en cuenta independientemente.

Si digo que en cualquier sociedad las reglas de etiqueta, morales y legales son parte de un mecanismo mediante el cual una determinada serie de relaciones sociales se mantiene viva, tal afirmación se considerará, supongo, un axioma. Pero es uno de esos axiomas que muchos investigadores de la sociedad humana aceptan verbalmente, aunque los ignoren en los debates teóricos o en sus análisis descriptivos. La cuestión no es que las reglas existen en toda sociedad, sino que lo que necesitamos saber para una comprensión científica es precisamente cómo éstas funcionan en general y en los casos particulares.

Consideremos, por ejemplo, el estudio del Derecho. Si examinamos los trabajos que existen sobre jurisprudencia, veremos que las instituciones legales se estudian la mayoría de las veces haciendo una abstracción, más o menos completa, del resto del sistema social del que forman parte. Éste es, duda, el método más conveniente para los abogados en estudios profesionales. Pero en una investigación científica de la naturaleza de la ley resulta insuficiente. Los datos que debe operar un científico son acontecimientos que ocurren y pueden ser observados. En el caso del Derecho, los acontecimientos que el científico social puede observar y tomar así como datos son los procedimientos que se utilizan en los tribunales de justicia. Éstos son la realidad, y para el antropólogo social son el mecanismo o proceso por el que determinadas relaciones sociales definibles entre personas y

grupos se restauran, mantienen o modifican. El Derecho es parte de la maquinaria mediante la cual se mantiene una cierta estructura social. El sistema jurídico de una sociedad particular sólo puede ser entendido totalmente si se estudia en relación con la estructura social, y, a su vez, la comprensión de la estructura social exige, entre otras cosas, un estudio sistemático de las instituciones legales.

Me he referido a las relaciones sociales, pero no he hecho aún una definición precisa de ellas. Una relación social existe entre dos o más organismos individuales cuando hay algún ajuste de sus respectivos intereses, por convergencia de interés o por limitación de los conflictos que podría provocar la divergencia de intereses. Uso el término «interés» aquí, en el sentido más amplio posible, para aludir a toda conducta que consideramos tiene un objeto. Hablar de un interés implica un sujeto y un objeto, y una relación entre ellos. Siempre que digamos que un sujeto tiene un cierto interés en un objeto, podemos establecer la misma cosa diciendo que el objeto tiene un cierto valor para el sujeto. Interés y valor son términos correlativos, que hacen referencia a las dos partes de una relación asimétrica.

Así, el estudio de la estructura social conduce de modo inmediato al estudio de intereses o valores como determinantes de relaciones sociales. Una relación social no resulta de una similaridad de intereses, sino que proviene, o bien del interés mutuo de varias personas entre sí, o bien de uno o más intereses comunes, o de la combinación de ambas cosas. La forma más simple de solidaridad social aparece cuando dos personas están interesadas a la vez en que se produzca un cierto resultado y cooperan para este fin. Cuando dos o más personas tienen un *interés común* por un objeto, puede decirse que este objeto tiene un *valor social* para las personas así asociadas. Si prácticamente todos los miembros de la sociedad tienen un interés en la observancia de las leyes, podemos decir que la ley tiene un valor social. El estudio de los valores sociales en este sentido es, por tanto, una parte del estudio de la estructura social.

Fue desde este punto de vista desde el que en mi primer trabajo enfocaba el estudio de lo que pueden llamarse valores rituales, es decir, valores expresados en ritos y mitos. Es quizá también un axioma decir que la religión es el cemento que mantiene unida la sociedad. Pero para un entendimiento científico necesitamos saber precisamente cómo se produce esto,

y éste es el objetivo de amplias investigaciones en muchas formas diferentes de sociedad.

Como último ejemplo, permitidme que aluda al estudio de la magia y de la brujería, sobre el que hay una extensa literatura antropológica. Propondría la obra del doctor Evans-Pritchard sobre los azandes como ejemplo iluminador cuando se investigan estas cuestiones sistemáticamente, teniendo en cuenta el papel que desempeñan en las relaciones sociales de los miembros de una comunidad.

Desde el punto de vista que he intentado exponer brevemente, las instituciones sociales, en el sentido de modos regularizados de conducta, constituyen la maquinaria mediante la cual una estructura social, una red de relaciones sociales, mantiene su existencia y su continuidad. No sé si usar el término «función», que en años recientes se ha usado, a veces incorrectamente, con una multitud de significados, algunos de ellos muy vagos. En lugar de usarse, tal como se debe hacer con los términos científicos, para ayudar a establecer distinciones, se utiliza ahora para confundir cosas que deberían estar diferenciadas. Por eso se emplea a veces en lugar de las palabras más ordinarias «uso», «propósito» y «significado». Me parece conveniente y adecuado, y también más académico, hablar del uso o los usos de un hacha, o el significado de una palabra o un símbolo, el propósito de un acto de legislación, más que usar la palabra función para estas distintas cosas. «Función» ha sido un término técnico muy útil en fisiología, y por analogía con su uso en esta ciencia, sería un medio de expresión muy conveniente de un importante concepto de la ciencia social. Tal como acostumbro a usar la palabra, siguiendo a Durkheim y a otros, definiría la función social de un modo socialmente regularizado de actividad, o de un modo de pensamiento, como su relación con la estructura social, a cuya existencia y continuidad contribuye en algún modo. Igualmente, en un organismo vivo, la función fisiológica de los latidos del corazón o de la secreción de jugos gástricos es su relación con la estructura orgánica a cuya existencia y continuidad contribuye. Es en este sentido en el que estoy interesado en cosas como la función social del castigo de un crimen, o la función social de los ritos totémicos de las tribus australianas, o de los ritos funerarios de los isleños andamaneses. Pero esto no es lo que el profesor Malinowski o el profesor Lowie entienden por antropología funcional.

Junto a estas dos divisiones del estudio de la estructura social a las que he llamado morfología y fisiología sociales, hay una tercera, la investigación de los procesos a través de los cuales cambian las estructuras sociales, cómo aparecen las nuevas formas de estructura. Los estudios del cambio social en las sociedades iletradas han estado confinados necesariamente, de modo casi general, a un tipo especial de proceso de cambio, la modificación de la vida social por la influencia o la dominación de invasores o conquistadores europeos. Recientemente ha pasado a ser una moda entre algunos antropólogos tratar los cambios de este tipo según lo que se llama «contacto cultural». Por este término podemos entender los efectos unilaterales o bilaterales de interacción entre dos sociedades, grupos, clases o regiones que tienen distintas formas de vida social, distintas instituciones, costumbres e ideas. Así, en el siglo XVIII hubo un importante intercambio de ideas entre Francia y Gran Bretaña, y en el siglo XIX hubo una marcada influencia del pensamiento alemán en Francia e Inglaterra. Tales interacciones son, sin duda, un rasgo constante de la vida social, pero no implican necesariamente un cambio notable de la estructura social.

Los cambios que están teniendo lugar en los pueblos iletrados de África son de un género muy diferente. Consideremos una colonia o posesión africana de una nación europea. Existe una región que estaba habitada, en un principio, por africanos con una estructura social propia. Los europeos, por medios pacíficos o violentos, establecen un control sobre la región, bajo lo que llamamos un «régimen colonial». Nace una nueva estructura social y comienza a desarrollarse. La población incluye ahora un cierto número de europeos —funcionarios del Gobierno, misioneros, comerciantes y en algunos casos colonos. La vida social de la región no es ya simplemente un proceso que depende de las relaciones e interrelaciones de los nativos. Nace una nueva estructura política y económica en la cual los europeos, aunque pocos en número, ejercen una influencia dominadora. Europeos y africanos constituyen clases diferentes dentro de la nueva estructura, con lenguas diferentes, diferentes costumbres y modos de vida, y órdenes diferentes de ideas y valores. Un término adecuado para sociedades de este tipo sería el de «sociedades compuestas»; se ha sugerido también el término «sociedades plurales». Un ejemplo complejo de una sociedad compuesta lo proporciona la Unión Sudafricana, con su es-

tructura política y económica única y una población que incluye la llamada «gente de color» descendientes de europeos de habla inglesa y de habla africana; la llamada «gente de color» de la Provincia del Cabo; descendientes de holandeses hotentotes; los hotentotes puros; los «malayos» de Ciudad del Cabo, descendientes de individuos emigrados del Archipiélago Malayo; hindúes y mahometanos de la India y sus descendientes, y un cierto número de tribus bantús que constituyen la mayoría de la población de la Unión, considerada como un todo.

El estudio de las sociedades compuestas, la descripción y el análisis de los procesos de cambio que se dan en ellas, es una tarea complicada y difícil. El intento de simplificarla considerando el proceso como un proceso único en el cual dos o más «culturas» se interrelacionan, que es el método sugerido por Malinowski en su «Introduction to Memorandum XV of the International Institute of African Language and Culture» en *Methods of Study of Culture Contact in Africa* (1938), es simplemente un modo de esquivar la realidad. Lo que está sucediendo en Sudáfrica, por ejemplo, no es la interacción de la cultura británica, la africander (o boer), la hotentote, las distintas culturas bantús y la cultura india, sino la interacción de individuos y grupos dentro de una estructura social establecida que está ella misma en un proceso de cambio. Lo que está sucediendo en una tribu transkeiana sólo puede describirse reconociendo que la tribu ha sido incorporada a un amplio sistema estructural político y económico.

Para el estudio científico de las sociedades primitivas cuando están libres de la dominación de sociedades más avanzadas, dominación que crea esas sociedades compuestas, nos encontramos desgraciadamente con una falta casi completa de verdaderos datos históricos. No podemos hacer otra cosa que especular sobre los procesos de cambio que ocurrieron en el pasado, del que no tenemos datos. Los antropólogos especulan sobre los cambios ocurridos antiguamente en las sociedades de los aborígenes australianos o de los habitantes de la Melanesia, pero tales conjeturas no son historia y carecen de utilidad para la ciencia. Para el estudio del cambio social en sociedades distintas a las compuestas a que hemos hecho referencia, tenemos que referirnos al trabajo de los historiadores que utilizan informes auténticos.

Ustedes son conscientes de que en ciertos círculos antro-

pológicos el término «antropólogo evolucionista» es casi un término despectivo. Se aplica, sin embargo, sin mucha discriminación. Así Lewis Morgan es tachado de evolucionista, a pesar de que rechaza la teoría de la evolución orgánica, y respecto a la sociedad creía no en la evolución, sino en el progreso, lo que él concebía como el constante adelanto del género humano, desde los burdos instrumentos de piedra y la promiscuidad sexual hasta las complicadas máquinas y el matrimonio monógamo de Rochester, N.Y. Pero hasta antievolucionistas como Boats creen en el progreso.

Es conveniente, creo, usar el término «progreso» para designar el proceso mediante el cual los seres humanos logran un mayor control sobre el entorno físico, mediante el incremento del conocimiento y el avance de la técnica por inventos y descubrimientos. La forma como podemos ahora destruir porciones considerables de las ciudades desde el aire es uno de los últimos chocantes resultados del progreso. Progreso no es lo mismo que evolución social, aunque esté estrechamente relacionado con ésta.

Evolución, tal como yo entiendo el término, alude específicamente al proceso de aparición de nuevas formas de estructura. La evolución orgánica tiene dos características importantes: *a*) en el curso de ella un pequeño número de tipos de organismos ha producido un número mucho mayor de tipos; *b*) formas más complejas de estructura orgánica han nacido por el desarrollo de formas más simples. Aunque soy incapaz de atribuir algún significado preciso a frases tales como la evolución de la cultura o la evolución del lenguaje, creo que la evolución social es una realidad que la antropología social debe reconocer y estudiar. Como la evolución orgánica, puede definirse por dos rasgos. Ha habido un proceso a través del cual de un pequeño número de formas de estructura social han surgido muchas formas diferentes en el curso de la Historia; es decir, ha habido un proceso de diversificación. En segundo lugar, mediante este proceso se han desarrollado formas más complejas de estructuras sociales a partir de formas más simples, o las han reemplazado.

El problema de cómo han de clasificarse los sistemas estructurales, teniendo en cuenta su mayor o menor complejidad, es una cuestión que requiere investigación. Pero hay pruebas de que existe una estrecha relación entre complejidad y otros rasgos de los sistemas estructurales, principalmente la amplitud del campo de relaciones sociales. En un

sistema estructural con un campo social total reducido, una persona típica o media mantiene relaciones sociales directas e indirectas sólo con un pequeño número de personas distintas. En sistemas de este tipo, podemos comprobar que la comunidad lingüística —el cuerpo de personas que hablan una lengua— va de doscientas cincuenta a quinientas, mientras que la comunidad política es aún menor, y las relaciones económicas para el intercambio de bienes y servicios abarcan sólo un campo muy limitado. Aparte de la diferenciación según el sexo y la edad, hay muy poca diferenciación de papel social entre personas o clases. Podemos comparar estos sistemas de estructura social con los que existen hoy en Inglaterra o en los Estados Unidos. Así el proceso de la historia humana, al que creo puede aplicársele adecuadamente el término evolución social, podría definirse como el proceso por el que sistemas a gran escala de estructura social han surgido de sistemas de pequeña escala, o los han reemplazado. Sea o no aceptable este punto de vista, sugiero que el concepto de evolución social exige ser definido en términos de estructura social.

No tengo tiempo en esta ocasión para examinar la relación del estudio de la estructura social con el estudio de la cultura. Les recomiendo el libro *Naven* de Gregory Bateson, que constituye un interesante intento de estudiar conjuntamente ambas cosas. No he intentado tratar la antropología social como un todo y con todas sus distintas ramas y divisiones. Tan sólo he pretendido dar una idea muy general del tipo de estudio al que he considerado provechoso dedicar una porción notable, y cada vez mayor, de mi tiempo y de mis energías. La única recompensa que había buscado, creo que en cierto modo la he conseguido: una cierta percepción de la naturaleza del mundo del que formamos parte, lo cual sólo el paciente uso del método de las ciencias naturales puede proporcionar.

XI. Sanciones sociales[1]

En toda comunidad hay ciertas formas de conducta que son habituales y caracterizan a esa comunidad particular. A tales formas de conducta podemos denominarlas usos. Todos los usos sociales van respaldados por la autoridad de la sociedad, pero entre ellos algunos están sancionados y otros no lo están. Una sanción es la reacción por parte de una sociedad, o de un considerable número de sus miembros, hacia una forma de conducta, que es así aprobada (sanciones positivas) o reprobada (sanciones negativas). Las sanciones pueden diferenciarse, además, según sean difusas u organizadas; las primeras son expresiones espontáneas de aprobación o desaprobación de los miembros de la sociedad que actúan como individuos, mientras que las segundas son acciones sociales que se realizan de acuerdo con una tradición y con un procedimiento reconocido. Es un hecho significativo que en todas las sociedades humanas las sanciones negativas estén más definidas que las positivas. Las obligaciones sociales pueden definirse como reglas de conducta cuya no observancia implica una sanción negativa de algún tipo. Se distinguen así de los usos sociales no obligatorios, como, por ejemplo, procedimientos técnicos consuetudinarios.

Las sanciones que existen en una comunidad son motivo de que el individuo regule su conducta conforme al uso. Son efectivas, primero por el deseo del individuo de obtener la aprobación y evitar la desaprobación de sus compañeros, por su deseo de obtener las recompensas y evitar los castigos con que la comunidad premia o amenaza, y, segundo, por el hecho de que el individuo aprende a reaccionar hacia modos particulares de conducta con juicios de aprobación o desaprobación del mismo modo que sus compañeros, y mide, por tanto, su propia conducta, tanto la pasada como la futura, de acuerdo con normas que se ajustan más o menos estrechamente las que prevalecen en la comunidad a la

1. Publicado por primera vez en *Encyclopedia of the Social Sciences*, MacMillan Co., Nueva York, 1933, vol. XIII, pp. 531-534.

que pertenece. Lo que se denomina conciencia es, por consiguiente, en el más amplio sentido, el reflejo en el individuo de las sanciones de la comunidad.

Es conveniente iniciar un debate sobre las sanciones, haciendo una consideración de las sanciones negativas difusas, incluyendo en ellas las reacciones hacia la conducta particular o general de un miembro de la comunidad que constituyen juicios de desaprobación. En tales reacciones no sólo hay diferencias de grado —la desaprobación se siente y expresa con distintos grados de intensidad— sino también diferencias de género. Tales diferencias son difíciles de definir y de clasificar. En la lengua inglesa, por ejemplo, hay gran número de palabras que expresan desaprobación de la conducta individual; éstas varían desde la descortesía, la grosería, la falta de decoro y la indignidad, a través de lo impropio, lo vergonzoso, lo deshonroso y lo infamante. Toda sociedad o cultura tiene sus propios modos de juzgar la conducta, y éstos podrían estudiarse adecuadamente, en primer lugar, a través del vocabulario, pero hasta que no adelanten más los estudios comparativos de sociedades de tipos distintos no es posible una clasificación sistemática de los tipos de sanción difusa negativa. Provisionalmente, la sanción negativa moral o ética puede definirse como una reacción de reprobación de una comunidad hacia una persona cuya conducta se desaprueba; las obligaciones morales pueden así considerarse como reglas de conducta que, si no se observan, provocan una reacción de este tipo. Otra sanción diferenciable es la que se da cuando la conducta de un individuo es juzgada ridícula por parte de sus compañeros; se ha llamado a esto sanción satírica. Las variedades de las sanciones difusas positivas, al ser menos definidas que las sanciones negativas, son todavía más difíciles de clasificar.

De las sanciones difusas descritas debe distinguirse las que podemos llamar (en una amplia extensión del término) sanciones religiosas; éstas han sido denominadas también sanciones sobrenaturales y sanciones místicas, pero ambos términos tienen connotaciones insatisfactorias. Las sanciones religiosas están constituidas en una comunidad por la existencia de ciertas creencias que son en sí mismas obligatorias; es por tanto únicamente dentro de una comunidad religiosa donde existen estas sanciones. Toman la forma de que ciertos actos de un individuo producen una modificación en su condición religiosa, ya en una dirección deseable (bien)

ya en una dirección indeseable (mal). Ciertos actos se consideran agradables para los dioses o para los espíritus, o se piensa que establecen relaciones deseables con ellos, mientras que otros los irritan o destruyen de algún modo las relaciones armoniosas que se persiguen. La condición religiosa del individuo se considera en estos casos determinada por su relación con seres espirituales personales. El cambio en la condición religiosa puede considerarse como efecto inmediato del propio acto, no mediato por sus efectos sobre algún dios o espíritu personal, punto de vista común no sólo en muchas de las sociedades más simples, sino también en una forma especial en el budismo y en otras religiones avanzadas. El pecado puede definirse como un modo de conducta que cae bajo una sanción religiosa negativa. No hay ningún término adecuado para expresar lo opuesto a pecado, es decir, la acción que produce mérito religioso o una condición ritual deseable.

Las sanciones religiosas llevan en sí implícita la creencia de que las condiciones rituales o religiosas más insatisfactorias (contaminación, impureza, pecado) pueden eliminarse o neutralizarse por procedimientos socialmente prescritos o reconocidos, como la limpieza, el sacrificio, la penitencia, la confesión y el arrepentimiento. Se considera que estos ritos expiatorios actúan también de modo inmediato o mediatamente a través de los efectos que producen sobre los dioses o los espíritus, según se considere que el pecado actúa en una u otra forma.

Mientras en la civilización occidental moderna un pecado se considera necesariamente una acción o un pensamiento voluntarios, en muchas sociedades simples una acción involuntaria puede estar incluida en la definición de pecado. La enfermedad —por ejemplo la lepra entre los hebreos— es mirada muchas veces de modo semejante a la contaminación ritual o religiosa, y exige por tanto una expiación o una purificación ritual. Una condición de impureza ritual o religiosa se considera normalmente como un peligro inmediato o primario para el individuo; puede creerse que caerá enfermo y que quizá morirá a menos que se purifique. En algunas religiones las sanciones religiosas toman la forma de una creencia de que un individuo que peca en esta vida sufrirá alguna forma de castigo en la otra. En muchos casos, un individuo ritualmente impuro se considera una fuente de peligro, no sólo para sí mismo sino también para todos aquellos con los

que entra en contacto, o para toda la comunidad. Con frecuencia, si no siempre, el pecador tiene en consecuencia una obligación, la de seguir el necesario proceso de purificación.

Así, las sanciones religiosas difieren de las otras sanciones difusas a causa de las creencias y concepciones indicadas, que no pueden definirse o describirse de un modo simple. Algunas creencias similares implican prácticas y procedimientos mágicos en relación con la suerte, pero mientras las observancias religiosas y las creencias asociadas con ellas son obligatorias dentro de una comunidad religiosa dada, las primeras son comparables a procedimientos técnicos usuales, pero no obligatorios.

Las sanciones organizadas pueden considerarse desarrollos especiales de las sanciones difusas, frecuentemente bajo la influencia de las creencias pertenecientes a la religión. Las sanciones organizadas positivas, o sanciones de premio, rara vez están muy desarrolladas. Honores, condecoraciones, títulos y otras recompensas al mérito, incluidas las recompensas monetarias, como pensiones especiales dadas al individuo por una comunidad como un todo, son características de las sociedades modernas. En las sociedades iletradas un hombre que haya matado a un enemigo puede tener el derecho de diferenciarse a sí mismo colocándose alguna condecoración especial o de otros modos diversos.

Las sanciones negativas organizadas, entre las cuales destacan las sanciones penales de las leyes criminales, son procedimientos definidos y reconocidos que se dirigen contra personas cuya conducta es objeto de desaprobación social. Existen muchas variedades de tales procedimientos, los más importantes y comunes son los siguientes: Sometimiento a una expresión abierta de reprobación o desprecio, como, por ejemplo, la exposición pública forzosa en el cepo; la exclusión parcial, permanente o temporal, de la participación plena en la vida social y en sus privilegios, incluyendo la pérdida permanente o temporal de los derechos civiles o religiosos; pérdida específica de rango social o degradación, el polo opuesto de la sanción positiva de promoción; pérdida de la propiedad por imposición de una multa o por expropiación forzosa, o por destrucción; producción de dolor corporal; mutilación o marca en las que el dolor es incidental y lo básico es la exposición permanente a la reprobación; expulsión permanente de la comunidad, como por el destierro; prisión; y pena de muerte. Estas sanciones son sanciones legales

cuando las impone una autoridad constituida, política, militar o eclesiástica.

En toda sociedad existente las distintas sanciones primarias forman un todo más o menos sistemático, que constituye la maquinaria del control social. Hay una relación íntima entre las sanciones religiosas y las morales, que varían, sin embargo, en las distintas sociedades, y no pueden resumirse en una breve fórmula. En todas las sociedades, salvo en los Estados modernos, profundamente secularizados, las sanciones legales primarias de la ley criminal tienen una estrecha relación con las creencias religiosas.

Junto a estas sanciones sociales primarias, y apoyándose en ellas, existen ciertas sanciones que pueden denominarse secundarias; se refieren a las acciones de personas o grupos en sus efectos sobre otras personas o grupos. En el Derecho civil moderno, por ejemplo, cuando un tribunal ordena a un individuo que abone los daños producidos, la sanción primaria que existe tras la orden es el poder del tribunal de apropiarse por la fuerza de sus bienes o encarcelarle, o castigarle de otra manera si no obedece. Así, las sanciones secundarias consisten en procedimientos que una comunidad pone en ejecución, generalmente a través de representantes, o mediante otros individuos con la aprobación de la comunidad, cuando han sido violados derechos reconocidos. Se basan en el principio general de que cualquier persona que haya sufrido una ofensa tiene derecho a una satisfacción, y que tal satisfacción debe ser de algún modo proporcionada a la gravedad de la ofensa.

Uno de estos procedimientos son los actos de desagravio, mediante los cuales ciertos actos de desquite, limitados y controlados, son aprobados socialmente. Así, en una tribu australiana, cuando un hombre ha cometido una ofensa contra otro, a éste le permite la opinión pública, a veces claramente expresada por el hombre más viejo, arrojar cierto número de jabalinas o bumerangs contra el ofensor, o en algunos casos herirle en el muslo. Después de esta satisfacción no puede albergar ya malos sentimientos contra el ofensor. En muchas sociedades iletradas, el asesinato de un individuo da derecho al grupo al que pertenece a obtener satisfacción matando al ofensor o a algún miembro de su grupo. En la venganza regulada, el grupo ofensor debe someterse a esto como un acto de justicia y no debe intentar una venganza posterior. Se considera que los que han reci-

bido tal satisfacción ya no tienen motivos para albergar malos sentimientos.

La satisfacción de la ofensa puede obtenerse también mediante el duelo, un combate reconocido y controlado entre individuos, o a través de combates similares entre dos grupos. Entre las tribus australianas el duelo con lanzas, bumerangs, bastones y escudos o cuchillos de piedra, con los padrinos listos para intervenir si creen que las cosas van demasiado lejos, es una alternativa frecuentemente adoptada en caso de un desquite unilateral. En estas mismas tribus, hay combates similares regulados entre dos grupos, a veces en presencia de otros grupos que observan si se juega limpio. Es a veces difícil trazar una línea divisoria entre tales grupos de combate y la guerra; de hecho, es posible considerarlo un tipo especial de guerra característico de las sociedades primitivas, más que de las civilizadas. Con frecuencia, sin embargo, la guerra puede considerarse una sanción social secundaria similar al duelo. Un grupo político mantiene el reconocimiento de sus derechos mediante la amenaza de la guerra si estos derechos fuesen violados. Aun en las sociedades más simples se reconoce que ciertos actos son correctos en la guerra y otros no lo son, y que una declaración de guerra debe hacerse en ciertas circunstancias y que en otras es injusta, de modo que la conducta bélica está en cierta medida controlada por sanciones difusas.

La indemnización se considera a veces una alternativa del desquite, como medio de dar y recibir satisfacción. Una indemnización es algo de valor dado por una persona o grupo a otra persona o grupo con el fin de borrar o neutralizar los efectos de una violación de derechos. Puede distinguirse de un regalo propiciatorio por el hecho de que es obligatoria (es decir, está sujeta a una sanción negativa, difusa u organizada) en determinadas circunstancias. Un pago hecho como anticipación a una violación de derechos con el consentimiento de la persona o personas que lo reciben puede considerarse una indemnización. En muchas sociedades, tomar a mujer en matrimonio se considera una violación de los derechos de la familia los parientes de ésta, así que para que consientan en ello deben de recibir una indemnización la promesa de tal. En estos casos, el proceso de indemnización guarda cierta similitud con el de compra, que es una transferencia de derechos de propiedad por una remunera-

En muchas sociedades iletradas existen procedimientos de indemnización bajo la difusa sanción de la opinión pública que obligan a un individuo a indemnizar a otro cuyos derechos ha violado. En algunas sociedades hay un derecho reconocido de la persona injuriada a indemnizarse a sí misma mediante apropiación forzosa de la propiedad del ofensor. Cuando la sociedad llega a estar políticamente organizada, los procedimientos de desquite e indemnización, respaldados antes por sanciones difusas, son sustituidos por sanciones legales respaldadas por el poder de las autoridades judiciales de imponer castigos. Así surge el Derecho civil, por el que una persona que ha sufrido una ofensa en sus derechos puede obtener reparación o restitución de la persona responsable.

En una conside ación de las funciones de las sanciones sociales, lo más importante no son los efectos de la sanción sobre la persona a la que se aplican, sino más bien los efectos generales dentro de la comunidad que aplica las sanciones. Pues la aplicación de una sanción es una afirmación directa de sentimientos sociales por la comunidad, y, por tanto, constituye un mecanismo importante, quizás esencial, en el mantenimiento de estos sentimientos. Las sanciones negativas organizadas, en particular y en gran medida las sanciones secundarias, son expresiones de una condición de disforia social producida por algún hecho. La función de la sanción es restaurar la euforia social dando una expresión colectiva definida a los sentimientos afectados por el hecho, como en las sanciones primarias y en cierta medida en las sanciones secundarias, o eliminando un conflicto dentro de la propia comunidad. Las sanciones son, por tanto, de significación primordial para la sociología en cuanto son reacciones que se producen en una parte de una comunidad ante acontecimientos que afectan a su integración.

XII. Derecho primitivo [1]

Muchos juristas de la escuela histórica, en contraste con los de la escuela analítica, han usado el término ley incluyendo en él la mayoría de los procesos de control social, si no todos. El término está, sin embargo, confinado usualmente al «control social mediante la aplicación sistemática de la fuerza de la sociedad políticamente organizada» (Pound). La aplicación limitada, más conveniente para un análisis sociológico y una clasificación, será la que se adopte en este artículo; el campo del Derecho será considerado, en consecuencia, como semejante al de las sanciones legales organizadas. Las obligaciones impuestas a los individuos en las sociedades en que no hay sanciones legales serán consideradas como cuestión de costumbres y convenciones pero no como Derecho; en este sentido algunas sociedades sencillas no tienen Derecho, aunque todas tienen costumbres que están respaldadas por sanciones.

La confusión derivada del intento de aplicar a las sociedades iletradas la distinción moderna entre Derecho criminal y Derecho civil puede evitarse substituyéndola por la distinción entre Derecho de delitos públicos y Derecho de delitos privados. En toda sociedad se considera delito público un hecho cuando normalmente lleva a un procedimiento organizado y regular de toda la comunidad o de los representantes constituidos de la autoridad social, de la que se deriva la fijación de una responsabilidad de alguna persona dentro de la comunidad, o la administración por la comunidad o por sus representantes de un daño o castigo a la persona responsable. Este procedimiento, que puede denominarse sanción penal, es en su forma básica una reacción de la comunidad contra una acción de uno de sus propios miembros que ofende algún sentimiento moral fuerte y definido, y provoca así una situación de disforia social. La función inmediata de la reacción es dar expresión a un sen-

1. Publicado por primera vez en la *Encyclopedia of the Social Sciences*, MacMillan Co., Nueva York, 1933, vol. IX, pp. 202-206.

timiento colectivo de indignación moral y restaurar así la euforia social. Su función última es mantener el sentido moral en cuestión con el grado de fuerza requerido entre los individuos que constituyen la comunidad.

Poca información precisa podemos obtener, comparativamente, respecto a las sanciones penales en las sociedades iletradas. Entre los actos que sabemos se tratan como delitos públicos en las sociedades más simples, está el incesto, es decir, el matrimonio o la unión sexual con personas con las cuales tal relación está prohibida; la brujería, o la magia negra, realizada por una persona contra otra dentro de la comunidad; las repetidas violaciones de la costumbre tribal y varias formas de sacrilegio. En muchas sociedades iletradas se aplica sanción penal principalmente, si no únicamente, a acciones que infringen costumbres que la comunidad considera sagradas, de tal modo que la sanción misma puede considerarse casi una forma especial de sanción ritual. Las sanciones rituales se derivan de la creencia de que ciertas acciones o acontecimientos producen una contaminación o una impureza ritual individual o de grupo, por lo que se requiere hacerla desaparecer. En algunos ejemplos de sanción penal es posible sostener que un hecho como el incesto produce la contaminación de toda la comunidad dentro de la cual se produce, y que el castigo, que puede significar la muerte de los culpables, es un medio de purificar a la sociedad. Si hay una autoridad establecida política o ejecutiva, aun del género más simple, la desobediencia a sus mandatos puede ser objeto de sanciones penales y tratada como delito público; además, las ofensas directas contra la autoridad constituida o contra las personas en que tal autoridad descansa puede ser objeto de sanciones penales. Así, cuando la autoridad social descansa en jefes, una ofensa que sería un delito privado si se cometiese contra una persona común puede ser considerada un delito público si se comete contra un jefe.

E. el procedimiento de una ley de delitos privados, una persona o un cuerpo de personas que han sufrido una ofensa, pérdida o daño por violación de derechos reconocidos apela a una autoridad judicial constituida, que declara a alguna otra persona o cuerpo de personas dentro de la comunidad responsable y determina y ordena que el ofensor dé satisfacción al ofendido, satisfacción que frecuentemente toma la forma de pago de indemnización o una compensa-

ción de daños. Un delito privado es, por tanto, una acción sujeta a lo que puede llamarse una sanción restitutiva. La reglamentación de los delitos privados en las sociedades iletradas se corresponde con el Derecho civil de la época actual. Hay, sin embargo, algunas diferencias importantes. En general, en el Derecho moderno los actos que caen simplemente en la esfera del Derecho civil son los que causan un perjuicio, pero no son objeto de reprobación. En consecuencia, aunque la sanción civil se exprese a través del pago de daños y perjuicios causados al ofendido, no es específicamente punitiva. Aun en el Derecho civil moderno, sin embargo, un magistrado puede en casos especiales aplicar «daños punitivos», considerando que la ofensa es de tal naturaleza que merece ser objeto de reprobación y, por tanto, castigada. En el Derecho moderno, cuando una acción es una ofensa a la moralidad y al mismo tiempo constituye un delito contra una persona, puede caer bajo la ley civil y bajo la penal a un mismo tiempo. El énfasis en el castigo del homicidio o el robo se debe a su aspecto de crimen contra la comunidad más que al principio de la restitución que debería hacerse a las víctimas del delito.

En las sociedades iletradas, los delitos privados son principalmente el asesinato, las lesiones, el robo, el adulterio y el impago de las deudas; y aunque se los considera en principio constitutivos de una ofensa contra algún miembro de la comunidad, están sujetos también a reprobación moral como acciones antisociales. La sanción es, con frecuencia, a la vez restitutiva y represiva, da satisfacción a la persona injuriada, e infringe un castigo al responsable de la injuria; por ejemplo, en algunas tribus africanas se obliga al ladrón a restituir, a la persona a quien ha robado, el doble del valor de lo sustraído. En su forma básica, la ley de delitos privados es un procedimiento para evitar o eliminar la disforia social provocada por conflictos dentro de la comunidad. Un delito cometido contra otro miembro o grupo de la misma comunidad, que inflige una ofensa a la víctima, crea una alteración de la vida social que únicamente cesa cuando se da satisfacción a la persona o personas ofendidas. Así, en el Derecho nativo africano no se considera que un juez ha resuelto propiamente un caso mientras todas las partes afectadas no estén satisfechas con la sentencia.

La distinción entre delitos públicos y delitos privados ilustra el hecho de que la ley no tiene un origen único. Una

acción realizada por un miembro de la comunidad que ofende el sentido moral de ésta puede estar sometida tres sanciones, la general o sanción moral difusa, que hace al delincuente objeto de la reprobación de sus compañeros; la sanción ritual, que provoca en el culpable una situación de impureza ritual qe constituye un peligro para él mismo y para aquellos con quienes está en contacto en tales casos la costumbre puede exigirle emprender una purificación ritual o expiación, o puede creerse que como resultado de su pecado caerá enfermo y morirá—; y la sanción moral, por la que la comunidad, a través de ciertas personas, que actúan como autoridades judiciales constituidas, inflige un castigo al delincuente, puede considerarse como una expresión colectiva de la indignación moral provocada por el acto, o como medio de eliminar la contaminación ritual que resulta de éste imponiendo una expiación al delincuente, o de ambas formas.

Por otra parte, una acción que constituye violación de los derechos de una persona o de un grupo de personas puede provocar la represalia por parte del injuriado contra la persona o grupo responsable de la injuria. Cuando tales actos de represalia están reconocidos por la costumbre como justificados y sujetos a un procedimiento de regulación consuetudinario, puede decirse que existen varias formas de sanciones y de represalia. En una sociedad iletrada, generalmente la guerra tiene una sanción de este tipo; el guerrear es en algunas comunidades, como entre las hordas australianas, normalmente un acto de desquite emprendido por un grupo contra otro que se considera responsable de una ofensa sufrida, y el procedimiento está regulado por un cuerpo de costumbres reconocidas que es equivalente al Derecho internacional de las naciones modernas. La institución de una venganza organizada y regulada es otro ejemplo de sanción de desquite. La muerte un hombre, sea intencional o accidental, constituye una ofensa a su clan, a su comunidad local o a sus parientes, por lo que es necesaria una satisfacción. Se considera que el grupo ofendido puede justificadamente buscar la venganza, existe con frecuencia la obligación de que los miembros de su grupo venguen al muerto. La acción de desquite está regulada por la costumbre; la *lex talionis* exige que el daño infligido sea equivalente al daño sufrido, y el principio de solidaridad colectiva permite a los vengadores matar a una persona distinta del

verdadero homicida, por ejemplo su hermano, o, en algunos casos, cualquier miembro de su clan. Cuando la institución está completamente organizada, la costumbre exige que el grupo responsable de la primera muerte acepte la de uno de sus miembros como acto de justicia, y que no emprenda represalias posteriores. Las sanciones de represalia pueden aparecer también relacionadas con injurias de una persona a otra; por ejemplo, el derecho, reconocido en ciertas circunstancias, de una persona a desafiar a otra un duelo. Entre las tribus australianas, un individuo que ha sido ofendido por otro puede, con permiso de los más ancianos, obtener el derecho a recibir satisfacción arrojando jabalinas o bumerangs contra el ofensor, o hiriéndole en una parte no vital del cuerpo, como las nalgas. En todos los casos de sanción de este género hay un procedimiento consuetudinario para satisfacer a la persona o al grupo injuriado, mediante el cual puede expresarse el resentimiento, y que consiste frecuentemente en producir un daño a la persona o al grupo responsable de la ofensa. Cuando funciona correctamente, el resultado es proporcionar una expiación de la ofensa y eliminar el resentimiento en la persona o personas injuriadas. En muchas sociedades, las represalias se reemplazan en mayor o menor medida por un sistema de indemnizaciones; las personas o grupos que han ofendido a otras personas o grupos, les proporcionan satisfacción mediante ciertos objetos valiosos. El procedimiento de satisfacer al ofendido mediante indemnización está muy extendido en las sociedades iletradas que no han desarrollado aún un sistema legal en un sentido estricto.

Entre los yurokas, que son recolectores y cazadores, que viven en el norte de California en pequeñas aldeas y que carecen de organización política, no hay ningún procedimiento regular para enfrentar las ofensas contra la comunidad, por tanto ninguna ley de delitos públicos. Las injurias y ofensas de una persona contra otra están sujetas a indemnizaciones reguladas por la costumbre; toda invasión de un privilegio o propiedad debe compensarse de modo exacto; por la muerte de un individuo debe pagarse al pariente más próximo una indemnización o precio de la sangre. Después de un pleito o una guerra, las dos partes deben pagar por los muertos. Sólo se consideran el hecho y la cuantía del daño; nunca la cuestión de la intención, la malicia, la negligencia o el accidente. Aceptada la indemnización por la

ofen impropio que la persona ofendida albergue resentimiento. Como el pago de las indemnizaciones se ajusta por negociación entre las personas afectadas, y no por apelación a una autoridad judicial, las leyes de delitos privados en un sentido estricto no existen. Entre los ifugaos, que cultivan arroz en bancales construidos en las laderas de las el norte de Luzón en las islas Filipinas, que carecen de organización política y no tienen sistema de cla- la sociedad no castiga los delitos por sí mismos, y único castigo es la censura de la opinión pública»; es no existe un Derecho penal público, ninguna sanción penal real. Sin embargo una persona que practica la brujería cont uno de sus propios parientes es ejecutada por arien por otra pa... se dice que el incesto entre hermano hermana, el parricidio el fratricidio, quedan impunes. Es probable, sin embargo, que existan poderosas y efica sanciones rituales contra estos actos. Una ofensa cometida por una persona contra otra, o la violación de los derechos de una persona por otra, provoca un conflicto entre los parientes de ambos, incluyéndose entre estos parientes los del padre la madre hasta el tercer o cuarto grado. La muerte del ofensor o, a veces, de uno de sus parientes como represalia, es el método regular de obtener satisfacción en los casos de asesinato, brujería, adulterio descubierto *in fraganti*, negativa a pagar una indemnización establecida para compensar la ofensa sufrida, y la persistente y voluntaria negativa a pagar una deuda cuando se tienen posibilidades de pagarla. En otros casos, es el pago de indemnizaciones lo que proporciona la satisfacción debida. No existen autoridades judiciales ante las cuales puedan plantearse las disputas; las negociaciones se realizan por medio de un intermediario que no ha de pertenecer a ninguno de los dos grupos de parientes enfrentados. Ciertas personas son reconocidas como hábiles mediadores, pero carecen de autoridad no son, en absoluto, representantes de la comunidad como un todo. Durante la discusión las dos partes están en una situación de enemistad u oposición ritual, y cuando se llega a un acuerdo realizan una ceremonia de reconciliación. La costumbre reconoce una escala de acuerdos, y en ciertas circunstancias los pagos varían de acuerdo con la clase —rica, media o pobre— a la que pertenece el grupo que recibe o realiza el pago. Así, los ifu- tienen un sistema organizado de justicia que, sin em-

bargo, no constituye un sistema de Derecho en el estricto sentido del término, puesto que no hay autoridad judicial.

Un paso importante en la formación de un sistema legal es el reconocimiento de árbitros o jueces que examinan las pruebas y deciden la responsabilidad la cuantía de los daños; sólo falta entonces una autoridad con poder para ejecutar las sentencias dictadas por los jueces. Se ha afirmado que en algunas sociedades se ha desarrollado un sistema legal para tratar los delitos privados de esta forma. Las disputas se plantean ante árbitros que declaran la costumbre a aplicar en el caso concreto que se les presenta; tales tribunales de arbitraje se transforman en tribunales regulares; y finalmente se desarrolla en sociedad algún procedimiento para obligar a cumplir la sentencia.

Una evolución similar a ésta la ilustran las prácticas de los akambas, akikuyos y atherakas, pueblos bantús que viven al sur y sudeste del monte Kenya, en África oriental, en comunidades de caseríos diseminados, poseen ganado, ovejas y cabras, y siembran grano en campos cultivados a mano. Carecen de jefes y están divididos en etapas generacionales bien definidas, una de las cuales está constituida por los más viejos, que ejercen el sacerdocio y las funciones judiciales. Si se plantea una disputa en la cual una persona cree que sus derechos han sido violados por otra, los litigantes reúnen a un cierto número de ancianos del distrito o distritos en que viven y éstos constituyen un tribunal que juzga el caso. El tribunal actúa primordialmente como corte de arbitraje y como un medio para decidir los principios de justicia consuetudinarios mediante los que debe resolverse la disputa; habitualmente no toma ninguna medida para ejecutar la sentencia, sino que deja esta tarea en manos del ofendido. En casos graves, sin embargo, cuando la ofensa afecta a toda la comunidad, o cuando el acusado es considerado como delincuente habitual y peligroso, de modo que la indignación pública transforma la cuestión en un asunto público, los ancianos pueden ejercer autoridad para que se cumpla la sentencia. El procedimiento habitual se basa en los poderes rituales de los ancianos; pueden pronunciar una maldición, la cual se considera que acarrea inevitablemente un castigo sobrenatural sobre la persona que rehúsa someterse a sentencia. La muerte de un miembro de un clan por un miembro de otro, sea intencional o accidental, es tratada por el tribunal de ancianos como

un delito privado se resuelve mediante el pago de una indemnización a los parientes de la víctima por parte del homicida y de sus parientes. Los ancianos también poseen poderes limitados para enfrentar los delitos públicos por un procedimiento conocido por *kingolle* o *nwinge*. Si una persona es considerada culpable de brujería o delincuencia habitual y se la reputa, por tanto, un peligro público, los ancianos pueden condenarla a muerte o destruir su casa y expulsarle del distrito. Antes de que puedan emprender tal acción, los ancianos de las regiones más remotas deben ser llamados a consulta y debe obtenerse el consentimiento de los parientes más próximos del delincuente.

El sistema de los ashanti contrasta con el de los akambas, que tienen un Derecho penal público bien organizado, siendo designados los delitos por un término nativo que significa «acciones odiosas para los dioses». Se incluyen entre éstos el asesinato, el suicidio, ciertos delitos sexuales entre los cuales se incluyen relaciones incestuosas con ciertos parientes por descendencia y por matrimonio, ciertas clases de insultos, agresiones y robo, la maldición contra un jefe, la traición, la cobardía, la brujería, la violación de los tabús tribales reconocidos y el incumplimiento de una orden de la autoridad central, publicada y habilitada con un juramento. La concepción ashanti del Derecho es que todas estas acciones son ofensas contra los poderes sagrados o sobrenaturales de los que depende el bienestar de la comunidad, y que, a menos que esas ofensas se expíen mediante el castigo de las personas culpables, toda la tribu sufrirá las consecuencias. Las funciones judiciales recaen sobre el rey o jefe (el que ocupa el asiento sagrado), ante quien acude el ofendido. El castigo de los delitos más graves es la decapitación, aunque en ciertas circunstancias el condenado y sus parientes pueden «comprar su cabeza»; es decir, pagar un precio de redención mediante el cual salvan su vida. Los tribunales de los jefes no se ocupan de los delitos privados, que se consideran «cuestiones caseras» y se resuelven a través de la autoridad de los jefes de grupos de familias, o mediante negociaciones. Una disputa relativa a un delito privado puede ser presentada directamente ante el jefe, si una de las partes hace un juramento, lo que transforma la disputa en una cuestión pública.

Mientras que los ancianos akambas se ocupan principalmente de los delitos privados los jefes ashantis de los

públicos, hay tribus y naciones, en África y en otras partes, en donde las autoridades centrales —los jefes o los reyes y sus representantes— administran ambos tipos de justicia, que pueden diferenciarse siempre teniendo en cuenta el procedimiento. En el caso de los delitos privados, una disputa entre personas o grupos de personas se presenta ante el tribunal judicial para sentencia; en el caso de delitos públi- la misma autoridad central, por su propia iniciativa, emprende una acción contra el delincuente. El Derecho penal y el Derecho civil modernos se derivan directamente del Derecho penal público del Derecho penal privado; pero los actos que hoy se consideran delitos típicamente públicos, como el asesinato y el robo, son tratados en muchas sociedades iletradas como delitos privados, mientras que los actos que en tales sociedades se consideran generalmente delitos públicos son la brujería, el incesto y el sacrilegio.

En su etapa de desarrollo más elemental, el Derecho está íntimamente ligado con la magia la religión; las sanciones legales están estrchamente relacionadas con las ciones rituales. Unicamente puede llegarse a un entendimiento completo de los orígenes de la ley en las sociedades más simples mediante un estudio comparativo de los sistema completos de sanción social.